متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

توحید

چاپ جدید با ویرایش جدید

فهرست مطالب

پیشگفتار ۹

مقدمات ۱۱
ایمان به غیب ۱۱
مقدمهٔ اول: عمده در مسألهٔ توحید، طرح صحیح مسأله است ۱۳
جواب یک اشکال ۱۳
اشیاء از جهت وجود دوگونه‌اند ۱۴
مثال ۱۵
مثال افلاطون ۱۷
مقدمه دوم: آیا وجود خدا اثبات‌پذیر است؟ ۱۸
یک مثال دیگر ۲۰
مقدمهٔ سوم: توحید، ارتباطی با متناهی یا نامتناهی بودن زمان و مکان ندارد ۲۱

راههای اثبات وجود خدا
۱. راه فطرت ۲۷
تقسیم راههایی که برای اثبات وجود خدا ذکر شده:
راه فطری ۲۸
راه فطرت در قرآن ۲۹
راه فطرت در کلام عرفا ۳۰
راه فطرت از نظر علمای جدید ۳۱
تقویت حس خداجویی ۳۹
راه علمی یا شبه فلسفی ۴۰
تقسیم راههای شبه فلسفی به سه راه ۴۱
اقسام سه گانهٔ راههای شبه فلسفی در قرآن ۴۱
تبیین راههای شبه فلسفی با مثال ۴۲

۲. راههای علمی یا شبه فلسفی

الف. برهان نظم ۴۹
تکمیل بحث قبل: راه فطرت چیزی نیست که اخیرا کشف شده باشد ۴۹
راه فطرت مورد تأیید قرآن است ۵۱
برهان نظم ۵۲
معنی نظم در خلقت ۵۲
مادّیون، منکر نظم فاعلی نیستند ۵۴
نظمِ ناشی از علت غایی ۵۵
آیا در خلقت عالم، نظم ناشی از علت غایی وجود دارد؟ ۵۷
نقش علم در برهان نظم ۵۷
نقد کتاب «راه طی شده» ۵۸
□
نظم ناشی از علت غایی ۷۲
یادآوری نقد بر کتاب راه طی شده ۷۳
آیا تصادف در عالم وجود دارد؟ ۷۵
از نظر کلی، تصادف در عالم وجود ندارد ۷۷
تقریر قدما برای برهان نظم ۷۸
برهان هدایت ۸۱
برهان هدایت در قرآن ۸۱
جبر علّیّت ۸۲

ب. برهان هدایت ۹۱
هدایت و نظم دو مقوله‌اند ۹۲
فرق اصل نظم و اصل هدایت ۹۲
تفکیک خلق و نظم و هدایت در قرآن:
۱. آیات سورهٔ طه ۹۴
۲. آیات سورهٔ اعلی ۹۵
۳. آیهٔ سورهٔ شعراء ۹۵
۴. آیات سورهٔ علق ۹۶
طرح مسألهٔ هدایت به شکل فلسفی ۹۷
اصل انطباق با محیط ۹۷
مثال بوعلی ۹۸
اصل ترمیم ساختمان ۹۹

هدایت در جمادات:
۱. دیدگاه قرآن دربارهٔ هدایت در جمادات ۱۰۰
۲. نظر علوم دربارهٔ هدایت در جمادات ۱۰۱
هدایت در حیوان و انسان ۱۰۳
□
علتهای چهارگانه ۱۰۹
علت غایی ۱۱۰
مناط وجود علت غایی ۱۱۰
ماده ابتکار ندارد ۱۱۲
ابتکار و انتخاب در ذی‌حیاتها ۱۱۳
نمونه‌هایی از هدایتهای مرموز در حیوانات ۱۱۵
الهامات اخلاقی در انسان ۱۱۸
حدیثی از امام صادق علیه السلام ۱۱۹
تعبیر دیگری از قرآن ۱۲۰
□
علم اشراقی ۱۲۳
منشأ علوم استدلالی و تجربی، خودِ استدلال و تجربه است ۱۲۴
حد وسط در استدلال منطقی ۱۲۴
تبیین استدلال منطقی با دو مثال ۱۲۴
تعریف فکر ۱۲۵
الهام، عاملی دیگر در پیدایش علوم ۱۲۶
الهام و اشراق از دیدگاه علمای قدیم ۱۲۶
الهام و اشراق از دیدگاه علمای جدید ۱۲۷
مکتب مشّاء و مکتب اشراق ۱۳۰
علم اشراقی در قرآن و احادیث ۱۳۱
رؤیا ۱۳۲
ارزشِ درمانیِ خارج کردن خاطرات گذشته ۱۳۳
ضمیر ناخودآگاه و رؤیا ۱۳۵
رؤیای اشراقی ۱۳۷
نقل دو رؤیا ۱۳۸
رؤیا در قرآن ۱۴۰

ج. راه خلقت ۱۴۳
حدوث و قِدم عالم ۱۴۴
اختلاف نظر حکمای الهی و متکلمین ۱۴۴

تقریر نظریهٔ حکما ۱۴۵
تلازم اعتقاد به خدا و حدوث زمانی عالم در افکار اروپاییها ۱۴۶
نظر قرآن در باب حدوث و قدم عالم ۱۴۷
در قرآن خلقت آدم به عنوان مسأله‌ای اخلاقی ذکر شده نه مسأله‌ای توحیدی ۱۴۸
تغییر شکل یا پیدایش؟ ۱۴۹
طرح یک سؤال در زمینهٔ بقای ماده و انرژی ۱۵۱
حرکت جوهری ۱۵۲
پیدایش عالم و حرکت جوهری ۱۵۳
یک سؤال ۱۵۶
□
معنی حدوث و خلقت در بحث ما ۱۶۰
از نظر حکمای الهی لازم نیست کل عالَم حدوث زمانی داشته باشد ۱۶۰
از نظر حکمای الهی حدوث ذاتی کافی است برای مخلوقیت ۱۶۰
سؤال اول ۱۶۱
سؤال دوم ۱۶۲
سؤال سوم ۱۶۳

۳. راههای عقلانی و فلسفی ۱۷۹
برهان ارسطویی (یا برهان محرّک اوّل) ۱۸۰
خدشه‌ای که اخیرا بر این برهان وارد کرده‌اند ۱۸۱
جواب ۱۸۲
برهان سینوی ۱۸۲
بیان خواجه نصیر ۱۸۵
براهین فلسفی، مکمل راه نظم و راه خلقت و راه هدایت ۱۸۹
□
عدم توانایی علم تنها بر اثبات وجود خدا ۱۹۵
برهان وجودی آنسلم ۱۹۸
فرضیهٔ دکارت ۲۰۰
کلام بوعلی در ردّ این فرضیه ۲۰۱
کلام دکارت در اثبات وجود خدا ۲۰۱
سخن کانت در ردّ برهان وجودی ۲۰۳
برهان صدّیقین ملاصدرا:
۱. تاریخچهٔ اصالت وجود ۲۰۴
۲. اصالت وجود ۲۰۵

پاسخ به شبهات:

الف. توحید و فرضیهٔ تکامل انواع ۲۱۱
آیا دربارهٔ پیدایش انواع فقط دو فرضیه وجود دارد؟ ۲۱۱
نظریات مختلف دربارهٔ پیدایش انواع:
۱. نظریهٔ تبدل انواع ۲۱۳
۲. نظریهٔ خلقت ۲۱۴
۳. نظریهٔ قدمت انواع ۲۱۴
بررسی نظریهٔ سوم ۲۱۶
بررسی نظریهٔ اول و دوم ۲۱۶
اشتباه طرفداران تبدل انواع ۲۱۷
اشتباه طرفداران بی‌سواد خداشناسی ۲۱۷
ارتباط مسألهٔ تکامل انواع با برهان نظم ۲۱۷
نظریهٔ لامارک ۲۱۸
نظریهٔ انطباق با محیط ۲۲۳
نقد نظریهٔ لامارک ۲۲۳
خلاصهٔ بررسی اصول نظریهٔ لامارک ۲۲۶
اصول داروین ۲۲۶
□
چرا فرضیهٔ تبدل انواع را ناسازگار با توحید دانسته‌اند؟ ۲۳۰
پایهٔ فکر داروین ۲۳۳
تأثیر نظریهٔ مالتوس بر داروین ۲۳۳
اصل دیگر داروین ۲۳۴
نقطهٔ برخورد نظریهٔ داروین با برهان نظم ۲۳۵
اعتراف داروین به وجود قوهٔ فعّالهٔ ماوراءالطبیعی ۲۳۹
بدنامی اصل توجه به غایت، نزد اروپاییها ۲۳۹
داروین و لامارک جریان واقعی طبیعت را حس می‌کرده‌اند ۲۴۰
ایرادی که به فرضیهٔ لامارک و داروین گرفته شده است ۲۴۱
راز تکامل ۲۴۳

ب. توحید و مسألهٔ شرور ۲۵۱
طرح مسألهٔ شرور در کلام حکما به مناسبت ردّ ثنویّه ۲۵۳
طرح مسألهٔ شرور در کلام حکما به مناسبت بحث از عدل مبدأ عالم ۲۵۴
مراحلی که در حل مسألهٔ شرور طی شده ۲۵۴
جواب اجمالی شخص متدین به مسألهٔ شرور ۲۵۵

ماهیت شرور ۲۵۶
تلقی اشتباه برخی از این مسأله ۲۵۷
تحلیل ماهیت شرور، فقط اشکال ثنویه را رفع می‌کند ۲۵۸
تفکیک‌ناپذیری خیرات و شرور ۲۵۹
ادارهٔ عالم بر اساس قانون کلی ۲۶۱
غلبهٔ خیر بر شرّ در نظام عالم ۲۶۱
شباهت مراتب هستی با مراتب اعداد ۲۶۳
□
خلاصهٔ بحث گذشته ۲۷۰
مرحله سوم: شرور، مقدمهٔ خیراتند ۲۷۱
قسم اول از شرور: فناها ۲۷۲
حکمت فناها ۲۷۲
حکمت مرگ از زبان بابا افضل کاشی ۲۷۴
قسم دوم از شرور: تفاوتها و تبعیضها ۲۷۷
جهت اول در باب تفاوتها: تفاوتها ذاتی اشیاء است ۲۷۷
جهت دوم در باب تفاوتها: زیباییها مدیون زشتیهاست ۲۷۹
قسم سوم از شرور: سختیها و شدائد ۲۸۰
مصائب، عامل تکاملند ۲۸۰
□
در فرهنگ قرآن، خدا خالق همه چیز است ۲۹۱
اشاره ۲۹۲
راز اختلافها و تفاوتها در قرآن ۲۹۳
اشارهٔ قرآن به تفکیک‌ناپذیری خیر و شر در جریان خلقت آدم ۲۹۵
فواید شرور در لسان قرآن:
۱. فایدهٔ مرگ ۲۹۸
۲. فایدهٔ مصائب و شدائد ۲۹۹
آزمایش و امتحان ۳۰۰
فلسفهٔ اصلی امتحان و آزمایش ۳۰۱
شیطان از نظر قرآن ۳۰۲
نقل یک رؤیا در مورد شیخ انصاری ۳۰۵
ضرورت وجود شیطان از نظر نظام کلّی عالم ۳۰۶
یک سؤال ۳۰۸

فهرستها ۳۱۵

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

کتاب حاضر مجموعه شانزده[1] جلسه بحث و انتقاد انجمن اسلامی پزشکان درباره «توحید» در سالهای ۱۳۴۶ و ۱۳۴۷ توسط استاد شهید آیت الله مطهری است که پس از شهادت ایشان از نوار استخراج و سپس تنظیم و تدوین گردیده است. چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۷۳ منتشر شده و از آن تاریخ تاکنون این کتاب از استقبال خوبی برخوردار بوده است.

نظر به اینکه چاپ گذشته این کتاب به دلیل سرعتی که در تدوین آن اعمال شده بود دارای نقایصی از نظر تنظیم متن بود، لازم دیده شد که بار دیگر این مباحث از نوار پیاده و متن آنها از نو به دقت و با حفظ امانت تنظیم گردد. این کار انجام شد و بحمدالله به صورت حاضر تقدیم علاقه‌مندان آثار آن متفکر شهید و اسلام‌شناس عظیم‌الشأن می‌شود، در حالی که فهرستهای مختلف آخر کتاب نیز افزوده شده است و طبعاً این چاپ از مزایای بیشتری نسبت به چاپهای گذشته برخوردار است. امید است که مقبول این عزیزان واقع شود.

به نظر می‌رسد که این کتاب از نظر سبک بحث و پرداختن به مسائل علمی مرتبط با مسأله توحید از موقعیت ممتازی برخوردار است و مطالعه آن برای اقشار مختلف مفید خواهد بود. پس از بحث هر جلسه سؤالاتی توسط حضار مطرح شده که استاد پاسخ گفته‌اند. در برخی موارد

۱. در اصل هفده جلسه بوده است که یکی از جلسات که توسط یکی از حضار دانشمند در موضوع «نظریات جدید درباره تکامل جانداران» برگزار شده و استاد مطهری در آن سخنی نداشته‌اند حذف گردیده است.

سؤال خلاصه شده است. در یکی از جلسات، به مناسبت بحث «ماده و انرژی» از مرحوم استاد رضا روزبه (از بنیانگذاران مدرسه علوی) دعوت به عمل آمده که در این موضوع سخن بگویند. بیانات ایشان عینا درج گردیده است.

از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌کنیم.

۲۶ تیر ۱۳۸۷

برابر با ۱۳ رجب ۱۴۲۹

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

مقدمات

بحث دربارهٔ توحید ـ یعنی ایمان به خدا و یگانگی خدا ـ است. بعد توضیح خواهیم داد که آیا اعتقاد به خدا و اعتقاد به یگانگی خدا، دو مسألهٔ جدا از یکدیگر است، یا این دو مسأله توأم با یکدیگر است و اعتقاد به هر کدام از این دو، از دیگری جدایی‌پذیر نیست.

ایمان به غیب

سرسلسلهٔ تمام معتقَدات دینی ایمان به خداست. در کلمات حضرت امیر هست که: اَوَّلُ الدّینِ مَعْرِفَتُهُ[1] اوّل دین، آغاز دین، پایهٔ دین و ریشهٔ دین خداشناسی است. قرآن کریم نیز می‌فرماید: اَلَّذینَ یُؤْمِنونَ بِالْغَیْبِ[2]. اصلا مابه‌التفاوت مردمانی که معتقد به ادیان هستند و حتی فلاسفهٔ الهی که ممکن است تابع دینی هم نباشند، [با مردمانی که معتقد به دینی نیستند، و به تعبیر دیگر] مابه‌التفاوت الهی و مادی همین یک کلمه است: ایمان به غیب. «غیب» یعنی نهان، یعنی حقایقی که ظاهر نیست، و «ظاهر

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱.
۲. بقره / ۳.

نیست» به معنی این است که مستقیما محسوس و ملموس نیست. قرآن در بعضی موارد، کلمهٔ «غیب» را در مقابل «شهادت»[۱] گذاشته است و عالم طبیعت را روی همین اصطلاحِ قرآن «عالم شهادت» نامیده‌اند. الهی با مادی در عالم شهادت (یعنی در طبیعت) اختلاف ندارد و طبیعت و شهادت را او همان طور می‌شناسد که یک مادی می‌شناسد، ولی الهی علاوه بر شهادت (یا به تعبیر دیگر: طبیعت) به غیب و نهان هم معتقد است؛ یعنی هستی و وجود را منحصر به مشهودات و محسوسات نمی‌داند، بلکه به وجود نامحسوس و وجود غیبی هم اعتقاد دارد، که البته سرسلسلهٔ امور غیبی خداست؛ بعد از ایمان به خدا ایمان به سایر موجودات غیبی (و به تعبیر قرآن: ملائکه) پیدا می‌شود؛ اعتقاد به وحی که غیب دیگری است، پشت سر این پیدا می‌شود؛ و بعد اعتقاد به معاد که غیب دیگری است پیدا می‌شود؛ همهٔ اینها غیب و نهان است.

این را عرض کردیم برای اینکه یک طرز تفکری و در واقع یک مغالطه‌ای ــ که ظاهر هم این است که جنبهٔ عمدی دارد ــ در میان افکار اروپاییها و کتابهای فلسفی آنها دیده می‌شود که اصلا پایهٔ آن غلط است. اینها طرز تفکر را این گونه تقسیم می‌کنند که «بعضی ماتریالیست هستند و بعضی ایده‌آلیست. ماتریالیست کسی است که معتقد به وجود ماده است و وجود روح را (یعنی هرچه که غیرمادی باشد) منکر است، و ایده‌آلیست کسی است که معتقد به وجود روح است و وجود ماده را منکر است». معلوم است که این، حرف سخیفی است. بعد هم اینها مطلق الهیون و حکیمان الهی و صاحبان ادیان را در جرگهٔ ایده‌آلیسم ذکر می‌کنند و ایده‌آلیسم را هم به «انکار وجود ماده» تعبیر می‌کنند [و ایده‌آلیست] به قول آنها یعنی کسی که برای روح اصالت قائل است و برای ماده به هیچ نحو اصالتی قائل نیست.

این، حرف بی‌اساسی است که ما بگوییم آیا ما ماتریالیست هستیم یا ایده‌آلیست به آن مفهومی که آنها تعریف کرده‌اند؛ [بلکه در واقع] بحث در این است که آیا هستی، محدود و محصور است به عالم شهادت و طبیعت و محسوسات، یا عالمی غیر از عالم محسوس و طبیعت و شهادت هم وجود دارد؟

در مقدمهٔ این بحث، ما بعضی مطالب را باید ذکر کنیم که اگر ذکر نکنیم به نتیجه

---

۱. به معنای «حضور»؛ این موجوداتی که ما الآن می‌بینیم و حس می‌کنیم، شهادتند.

نخواهیم رسید یا دیر به نتیجه خواهیم رسید.

مقدمهٔ اول: عمده در مسألهٔ توحید، طرح صحیح مسأله است

مقدمهٔ اول این است که مسائل از نظر پیدا کردن راه حل، بر دو قسم است: در بعضی مسائل، اشکال در پیدا کردن راه حل است، به این معنا که طرح مسأله خیلی ساده است و همهٔ افراد در طرح مسأله یک جور فکر می‌کنند، ولی بحث در پیدا کردن راه‌حل آن است؛ مثل مسائل سادهٔ ریاضی که وقتی دو نفر دانشجو مسأله را طرح می‌کنند، هر دو یک جور طرح می‌کنند و طرحش خیلی ساده است، ولی یکی از آنها راه‌حلی و برهانی برایش پیدا می‌کند و دیگری پیدا نمی‌کند؛ به اصطلاح منطقیین، تصورشان از مسأله یک جور است ولی در تصدیقِ به حکم، اختلاف پیدا می‌کنند.

ولی در بعضی از مسائل ـ که معمولاً مسائل فلسفی از این قبیل است ـ اشکال عمده در طرح صحیح خود مسأله است و اغلب، مسأله از اول به صورت صحیحی طرح نمی‌شود و اشکالاتی هم که پیدا می‌شود، از کیفیت طرح پیدا می‌شود؛ یعنی یک آدم مفکّر از اولْ مسأله را به شکل ناصحیحی طرح می‌کند، بعد هم بیست سال روی آن کار می‌کند و به نتیجه‌ای نمی‌رسد، چون از اول صحیح طرح نکرده.

می‌گویند یک تفاوتی که میان مسائل فلسفی و سایر مسائل وجود دارد این است که در مسألهٔ فلسفی عمده این است که خوب تصور شود و زحمت در این است که انسان مسأله را آن طور که هست از اوّل خوب در ذهن خودش طرح کند، و اگر بتواند خوب طرح کند، پیدا کردن راه حل برایش آسان است.

این مطلب، دربارهٔ توحید فوق‌العاده صادق است. عمده این است که ما این مسأله را از اول صحیح طرح کنیم و همهٔ اشتباهات، ایرادها، اشکالها، شکها و شبهه‌ها هم به این دلیل است که تصور افراد از این مسأله تصور صحیحی نیست.

جواب یک اشکال

ممکن است در ذهن بسیاری از اشخاص این حرف بیاید که[1]: شما می‌گویید توحید، فطری است و هرکسی به حکم فطرتش آن را دریافت می‌کند. اگر توحید فطری

۱. البته ما بعد این مطلب را توضیح می‌دهیم، ولی بهتر است از همین جا به آن توجه داشته باشید.

می‌بود، افراد بشر دربارهٔ آن اختلاف نمی‌کردند و همیشه در این مسأله دو اردو (اردوی موحدین و اردوی منکرین) تشکیل نمی‌دادند. الآن هم اگر شما سراغ دانشمندان درجه اول دنیا بروید، می‌بینید که تقسیم می‌شوند به دو دسته: برخی خدا را قبول دارند و برخی قبول ندارند. پس [توحید] لااقل فطری نیست، بلکه یک مسألهٔ بسیار معضل غیرفطری و مشکلی است که هنوز بشر نتوانسته است یک راه حل قطعی برای آن پیدا کند؛ نظیر سرطان است در طب که هنوز علما نتوانسته‌اند علت و داروی آن را کشف کنند. [البته] فرضیه‌ها و نظریه‌هایی در زمینهٔ توحید وجود دارد و هر عده‌ای هم فرضیه‌ای را تأیید می‌کنند، اما وحدت نظری هم در دنیا پیدا نشده.

جواب ما این است که مسألهٔ توحید، مسألهٔ سهل و ممتنع است و اگر کسی به نحو صحیحی این مسأله را طرح کند، در تصدیق آن تردید نمی‌کند. همان دانشمندان درجه اوّلی هم که شما می‌گویید، وقتی وارد بحثشان می‌شوید، می‌بینید یک چیزی را پیش خودشان فرض و تصور کرده‌اند و اسم «خدا» روی آن گذاشته‌اند، و بعد همهٔ شکها و شبهه‌ها و ایرادها را روی همان مفروض خودشان [بنا] کرده‌اند.

اشیاء از جهت وجود دوگونه‌اند

ممکن است شما بپرسید: مگر مسألهٔ توحید را دو جور (یا بیشتر) می‌شود طرح کرد؟ چطور طرح کنیم به اشتباه می‌افتیم و چطور طرح کنیم به اشتباه نمی‌افتیم؟ این را من با یک مثال توضیح می‌دهم. ببینید! ما می‌خواهیم ببینیم خدا هست یا نیست. از اول باید بدانیم اشیائی که می‌خواهیم هستی و نیستی آنها را اثبات کنیم دوگونه‌اند. یک وقت هست که ما در مقام اثبات موجودی از موجودها به عنوان یک جزء از اجزای عالم هستیم. فرض کنید دربارهٔ عناصر، می‌گوییم فلان عنصر را فلان دانشمند کشف کرده. هر عنصر از عناصری که در این عالم هست، یک جزء از اجزای این عالم است. یا دربارهٔ ستارگان، می‌گوییم فلان ستاره را فلان‌کس کشف کرده. معنایش این است که مثلا در منظومهٔ شمسی قبلا خیال می‌کردند که هفت یا هشت سیاره هست، اخیرا یک سیارهٔ دیگر هم در کنار این سیاره‌ها کشف شد و معلوم شد که سیارهٔ نهمی هم در این منظومه وجود دارد. در اینجا موضوعی که به دنبال آن هستیم و آن را جستجو می‌کنیم، شیئی از اشیاء عالم است در کنار سایر اشیاء.

و یک وقت هست که وقتی دربارهٔ اثبات وجود شیئی بحث می‌کنیم، آن شیء شیئی در کنار سایر اشیاء نیست، بلکه آن شیء، اگر باشد، با همهٔ اشیاء و در همهٔ اشیاء هست، و اگر نباشد در هیچ جا وجود ندارد؛ چطور؟ حال مثال عرض می‌کنم.

مثال

یکی از مسائلی که علما و فلاسفه از قدیم‌الایام دربارهٔ آن بحث کرده‌اند، مسألهٔ زمان است که آیا زمان وجود دارد یا وجود ندارد؟ عدهٔ زیادی معتقد بودند که اساسا زمان وجود ندارد، ولی البته عقیدهٔ اکثر همیشه این بوده که زمان وجود خارجی دارد. اگر کسی بخواهد همان طور که مثلا یک ستاره‌شناس دنبال این است که یک ستاره را در کنار ستاره‌های دیگر در عالم پیدا کند، در جستجوی زمان باشد و بگوید برویم بگردیم ببینیم چیزی به نام زمان در میان موجودات عالم پیدا می‌کنیم یا پیدا نمی‌کنیم، او اگر نابغه‌ترین افراد بشر هم باشد، میلیونها سال هم دنبال زمان بگردد، نمی‌تواند زمان را پیدا کند. آدمی که زمان را به عنوان جزئی از اجزاء طبیعت در کنار سایر اجزاء تصور کرده باشد و بخواهد آن را زیر ذرّه‌بین یا پشت تلسکوپ و یا در لابراتوار در ضمن یک تجزیه پیدا کند، تا ابد هم جستجو کند زمان را پیدا نمی‌کند، آخرش خسته می‌شود و می‌گوید زمان وجود ندارد. (مکان هم از همین قبیل است.)

اما اگر کسی از اول تصورش دربارهٔ زمان به این نحو نباشد که بخواهد یک جزء از اجزای عالم را پیدا کند، بلکه بخواهد یک جنبه از جنبه‌های عالم را پیدا کند، [قضیه فرق می‌کند.] یعنی [مقصودش به این نحو باشد که] این موجوداتی که ما می‌بینیم (این موجودات سه بعدی که دارای طول و عرض و عمق هستند) آیا هر موجودی در متن واقع دارای یک امتداد و کشش دیگری به نام «کشش زمانی» هست یا نه؟ یعنی او زمان را جدا از اشیاء دیگر جستجو نمی‌کند، بلکه زمان را در اشیاء جستجو می‌کند؛ یعنی اگر زمان وجود داشته باشد، معنایش این است که بخشی[1] از وجود من را زمان تشکیل می‌دهد و یک امتداد و بُعد دیگری هم در من

---

۱. «بخش» به معنی قسمتی از وجود نیست؛ بلکه [زمان هم مثل] طول و عرض و ارتفاع [است که] در خارج سه امر جدا از یکدیگر نیستند و [جدایی آنها] فقط فرضی است که ما روی شیء واحد می‌کنیم.

وجود دارد که در آن گیاه و در آن سنگ و در خورشید هم وجود دارد؛ یعنی عالم در متن واقع غیر از این سه کشش طول و عرض و ارتفاع، کشش بالخصوص دیگری نیز دارد که نام آن کشش «زمان» است.

اگر شخص این گونه تصوری از زمان داشته باشد، دیگر زمان را به عنوان پدیده‌ای در عرض سایر پدیده‌ها جستجو نخواهد کرد، بلکه می‌خواهد ببیند در پدیده‌های طبیعت یک جنبه‌ای که بشود نام «زمان» روی آن گذاشت وجود دارد یا وجود ندارد.

پس ببینید طرح یک مسأله چقدر تفاوت می‌کند. (البته این مثالی که عرض کردیم صد درصد منطبق نیست، چون زمان بُعد است و خدا بعد نیست، ولی در این جهتی که منظور ما بود مثال رسایی است.)

اگر کسی در جستجوی خدا باشد به عنوان اینکه یک موجودی جدا از همهٔ موجودات دیگر و در میان موجودات دیگر به نام خدا بخواهد پیدا کند و بگوید «سنگ هست، خاک هست، هوا هست، آب هست، گیاه هست، و در میان این موجودات موجود دیگری هم هست به نام خدا، فرقش این است که او به چشم دیده نمی‌شود ولی اینها به چشم دیده می‌شوند»، اگر کسی مسأله را این گونه طرح کند، از اول اشتباه کرده؛ یعنی اصلا خدا را خدا تصور نکرده. اگر خدایی در عالم وجود داشته باشد، او نمی‌تواند چنین وجود محدودی باشد در کنار سایر موجودات؛ او باید موجودی باشد که به تعبیر قرآن کریم: وَ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَما كُنْتُمْ[1] هرکدام از شما هرجا که هستید او با شما هست، هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ[2] اوّلِ موجودات اوست، آخر موجودات هم اوست. دیگر تعبیر رساتری از این دربارهٔ خدا نمی‌شود پیدا کرد. وقتی می‌گوییم خدا، یعنی اوّل موجودات و آخر موجودات، یعنی آن که موجودات از او پیدا شده‌اند و به او بازگشت می‌کنند[3].

غرض این جهت است که عمدهٔ مسأله در باب توحید، صحیح طرح کردن آن

---

۱. حدید / ۴.

۲. حدید / ۳.

۳. قرآن دربارهٔ آخرت این طور می‌فرماید: يَعْلَمونَ ظاهِراً مِنَ الْحَيٰوةِ الدُّنيا وَ هُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غافِلونَ (روم / ۷) اینها یک ظاهره‌ای، نمودی، پدیده‌ای از زندگی دنیا می‌بینند، اما از آخرت که از این نوع نیست غافل هستند. یعنی قرآن نسبت دنیا و آخرت را نسبت ظاهر و باطن حساب می‌کند.

است. لَیْسَ کَـمِثْلِهِ شَیْءٌ[1] (هیچ چیزی مانند او نیست، او مانند نـدارد) را انسـان در تصور اوّلش از خدا، باید در نظر داشته باشد[2]. مفهومهای سُـبْحانَ اللهِ، سُـبْحانَ رَبِّیَ الْعَظیمِ، سُبْحانَ رَبِّیَ الْاَعْلیٰ، سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا یَصِفونَ[3] و اللهُ اَکْبَرُ، این مفاهیم را انسان در تصور اوّلی که می‌خواهد از خدا داشته باشد، باید در ذهن داشته باشد. «خدا منزه است از توصیفاتی که اینها می‌کنند»، «خدای من، پروردگار عظیم مـن منزه است از توصیفی که خود من می‌کنم». اَللهُ اَکْبَرُ یعنی اَللهُ اَکْبَرُ مِنْ اَنْ یوصَف. انسان دربارهٔ موجودی بحث می‌کند که اصلا برتر است از وصف و توصیف او، و منزه است از هرگونه محدودیت و نقصی. فَاَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ[4]. خدایی که قرآن بیان می‌کند این است: «رو به هرطرف که بایستید، رو به خدا ایستاده‌اید». ایـن خـاصیتِ آن موجودی است که جزئی از اجزای عالم نیست، [بلکه] ذاتش بر همهٔ اشیاء احاطه دارد و با همهٔ اشیاء هست.

مثال افلاطون

مثال دیگری هم عرض کنیم برای اینکه طرح مسأله کاملا روشن شود؛ مثال خوبی است. فرض کنید شما در جایی ایستاده‌اید و روبروی خودتان را نگـاه مـی‌کنید؛ می‌بینید افرادی، اشخاصی، ماشینهایی از جلوی شما عبور می‌کنند و می‌روند. در ابتدا که نگاه می‌کنید، صد درصدْ اینها را اشخاص می‌پندارید و خیال مـی‌کنید در جهتِ روبروی شما خیابانی هست و افرادی در آن حرکت می‌کنند و می‌روند. (البته مثال است، شما در جهات مثال خدشه نکنید.) یک کسی پیدا می‌شود و می‌گوید آقا اینهایی که شما می‌بینی نمی‌گویم غلط می‌بینی، واقعا می‌بینی و واقعا هم اشخاصی می‌روند که تو می‌بینی، اما اینها یک سلسله صورتهایی است که حقیقتش در پشت سر تو قرار گرفته؛ یعنی در مقابل تو یک آینهٔ بزرگ و صـافی است کـه تـو آن را نمی‌بینی؛ تو اینجا ایستاده‌ای و به پشت سر خودت توجه نداری، روبرویت خیابانی و ماشینهایی و آدمهایی می‌بینی و خیال می‌کنی آنجا خیابان است، در حالی که اصل

---

۱. شوریٰ / ۱۱.
۲. برخی مسائل را که باید بعدا در مورد آنها صحبت کنیم، از حالا به نحو اشاره عرض می‌کنیم.
۳. صافّات / ۱۸۰.
۴. بقره / ۱۱۵.

این، پشت سر توست.

این همان مثلی است که افلاطون ذکر کرده. او می‌گوید افرادی را فرض کنید که از اول عمرشان در یک غار بوده‌اند و ترتیبشان را این طور قرار داده‌اند که پشت اینها به بیرون غار است و رویشان به طرف داخل غار و در جلوی روی آنها هم دیواری هست. از مقابل در غار افرادی می‌گذرند و سایهٔ آنها بر آن دیوار روبرو می‌افتد. اینها هم آنها را نگاه می‌کنند و چون از اول آن حقایق را ندیده‌اند، مسلّم این سایه‌ها را حقیقت اصلی فرض می‌کنند، تا موقعی که متوجه می‌شوند پشتشان به در غار است و این سایه‌ها با اینکه حقیقت است (نه اینکه حقیقت نیست) اما حقیقتی است که ظلّ و سایهٔ حقیقت دیگر است.

افلاطون می‌گوید افرادی که این دنیا و حقایق این دنیا را می‌بینند، ابتدا اینها را اصل می‌پندارند، ولی بعد که ـ به قول او ـ با عالم «مُثُل» آشنا شدند، می‌فهمند که اینها سایه‌های آن مثالها هستند و حقیقت اینها در جای دیگر است.

پس در مثالی هم که افلاطون ذکر کرده، بحث در این نیست که غیر از این سایه‌ها که ما می‌بینیم، یک سایهٔ دیگر هم مثل خود اینها وجود دارد یا وجود ندارد، بلکه بحث در این است که آیا اینها استقلال دارند یا سایه هستند.

پس در مسألهٔ توحید، از اول باید طوری وارد بشویم که آن را برای خودمان صحیح طرح کرده باشیم. ما می‌خواهیم اثبات وجود خدا بکنیم، و خدا یعنی حقیقتی که خالق و مبدأ و اوّل همهٔ اشیاء است؛ حقیقتی که بازگشت همهٔ اشیاء به سوی اوست؛ حقیقتی که نامتناهی و نامحدود است و هیچ محدودیت زمانی، مکانی و غیرزمانی و مکانی نمی‌پذیرد. ما در مقام اثبات چنین مطلبی هستیم.

مقدمه دوم: آیا وجود خدا اثبات‌پذیر است؟

حالا ببینیم آیا راهی برای اثبات این گونه مسائل ـ و بالخصوص این مسأله ـ داریم یا نه؟ یک فکری در قرون جدید در اروپا پیدا شده و آن فکر این است که مسألهٔ خدا برای بشر قابل حل نیست؛ نه اینکه وجود خدا را انکار کنند، بلکه می‌گویند مسألهٔ خدا برای بشر قابل حل نیست و بشر نه قادر است وجود خدا را اثبات کند و نه قادر است وجود خدا را نفی کند ؛ اینها، هم به منطق الهیون اعتراض دارند و هم به منطق مادّیون. می‌گوییم چرا؟ می‌گویند برای اینکه ابزار تحقیق در این مسأله به بشر داده

نشده و اصلا بشر فاقد این ابزار است. آن ابزاری که برای تحقیق به بشر داده شده است، حواس است و بشر فقط قدرت دارد در محسوسات تحقیق کند و بگوید فلان چیز هست یا نیست و فلان چیز که هست کیفیتش چیست، ولی ماوراء محسوس، نفیا و اثباتا از قلمرو تحقیق و جستجوی بشر خارج است. بنابراین بشر نباید وارد این بحث بشود.

این نظریه در واقع نظریه‌ای است دربارهٔ انسان و محدودیت ذهن انسان و اینکه قلمرو قضاوت انسان محدود است به محسوسات و هر علمی که بشر پیدا می‌کند، به اموری پیدا می‌کند که برای او محسوس باشد، و به ماوراء محسوس، نفیا و اثباتا راه ندارد.

این فکر و نظریه، البته درست نیست؛ چون نه تنها در مسألهٔ خدا، بلکه در بسیاری از مسائل دیگر نیز ما بدون اینکه حس کرده باشیم، وجود آنها را درک می‌کنیم. از همه واضح‌تر، مسألهٔ علّیت است. آیا بشر علّیت [1] را درک می‌کند یا درک نمی‌کند؟ شاید کسی خیال کند که علّیت همان توالی یا معیّت زمانی است، ولی این گونه نیست؛ ممکن است دو شیء هم‌زمان باشند یا توالی زمانی داشته باشند [2]، ولی در میان آنها علّیت نباشد. آن درکی که انسان از علّیت دارد، یک نوع وابستگی وجودی است و همان است که ما از آن تعبیر به «نُشُوّ» می‌کنیم و می‌گوییم یک موجود از موجود دیگر ناشی شده است و هستیِ یکی از این دو موجود بستگی دارد به هستی دیگری به طوری که اگر اوّلی نبود، محال بود که دومی وجود پیدا کند. این بالاتر از توالی و معیّت است. آنچه که چشم انسان می‌بیند، توالی یا معیّت است؛ چشم هیچ وقت حکم نمی‌کند که از این‌دو، یکی ناشی از دیگری است، و بالاخص حکم نمی‌کند که وجود یکی از این‌دو وابسته به دیگری است به طوری که اگر اوّلی نباشد دومی محال است.

اصلا خود همین مفهوم «محال» مفهوم نامحسوسی است و جزء اصول فکری بشر هم هست. شما وقتی بر مسأله‌ای برهان اقامه می‌کنید (مثلا وقتی در یک مسألهٔ ریاضی می‌گویید سه زاویهٔ مثلث مساوی با دو قائمه است) اگر از شما بپرسند:

---

۱. علّیت به این معنا که در میان دو شیء، یکی را منشأ بداند و دیگری را ناشی.
۲. یعنی همیشه یکی که پیدا می‌شود، پشت سرش دیگری پیدا می‌شود.

احتمال این مسأله چند درصد است؟ می‌گویید: صد درصد این جور است. اگر بگویند: آیا مانعی دارد که یک روزی یک مثلثی استثنائا در دنیا پیدا بشود که مثلث باشد و سه زاویه‌اش مساوی با دو قائمه نباشد؟ می‌گویید: محال است. این درکی که انسان از «محال» دارد، از حوزهٔ محسوسات خارج است. اگر «محال» محسوس بود، باید موجود می‌بود تا انسان آن را احساس کند، و اگر موجود بود، دیگر محال نبود. انسان هرگز محال بودن را [با حواس] درک نمی‌کند، کما اینکه «ضرورت» (یعنی اجتناب‌ناپذیری) را هم که نقطهٔ مقابل محال بودن است، هرگز [با حواس] درک نمی‌کند.

این زمینه یک زمینهٔ بسیار وسیع است. این، فکر غلطی است که کسی بگوید حوزهٔ مُدرَکات و قلمرو ادراکات انسان، محدود است به محسوسات، و هرچیزی که محسوس نباشد غیرقابل [تحقیق] است نفیا و اثباتا.

«زمان» هم همین طور است. زمان را علم پذیرفته است، ولی آیا زمان محسوس است؟ آیا زمان را انسان با چشم می‌بیند؟ با دست لمس می‌کند؟ یا با گوش می‌شنود؟ بشر با هیچ یک از حواسی که دارد، زمان را درک نمی‌کند. پس این جور نیست که این مسائل اساسا از حوزه و قلمرو تحقیق بشر خارج باشد؛ بلکه بشر دارای یک نیرو و استعداد فکری است که می‌تواند دربارهٔ این مسائل اظهارنظر کند.

یک مثال دیگر

مثال دیگری ذکر کنم. لابد به مسأله‌ای که به نام «دور» بین فلاسفه و غیر فلاسفه معروف است، توجه دارید. دور را هر کسی عقلا محال می‌داند. کدام ذهن است که یقین و قطع نداشته باشد به محال بودن دور؟! بلکه علمش به محال بودن دور از علمش به وجود خورشید، اگر قوی‌تر نباشد ضعیف‌تر نیست.

حال، دور چیست؟ اگر شما مسأله‌ای را بخواهید اثبات کنید، چنانچه پایهٔ اثبات آن را مسألهٔ دیگری قرار بدهید (یعنی این مسأله را اثبات کنید به دلیل یک مسألهٔ دیگر) و بعد وقتی می‌خواهید آن مسألهٔ دوم را اثبات کنید، همین مسأله را پایه برای آن قرار بدهید، این درست نیست؛ برای اینکه صحت مسأله‌ای که اسمش «الف» است موقوف به این است که اول مسألهٔ «ب» را اثبات کرده باشید، بعد به مسألهٔ «ب» که می‌رسید، آن را به دلیل مسألهٔ «الف» می‌خواهید اثبات کنید، پس

اول مسألۀ «الف» باید برای شما اثبات شده باشد تا مسألۀ «ب» اثبات شود؛ چنین چیزی محال است؛ هیچ وقت این دو مسأله برای ما اثبات نخواهد شد و محال است که این دو مسأله بتوانند همدیگر را ثابت کنند.

به بیان ساده‌تر: شما یک نفر (آقای «ب») را نمی‌شناسید و نمی‌دانید که آیا آدم خوبی هست یا نه. شخصی می‌گوید از آقای «الف» بپرسید. می‌گویید آخر من آقای «الف» را هم نمی‌شناسم. می‌گوید از آقای «ب» بپرس. می‌گویید ایـن کـه درست درنمی‌آید؛ من می‌خواهم بفهمم آقای «ب» آدم خوبی است یا نه، شما می‌گویید از آقای «الف» بپرس، می‌گویم من آقای «الف» را هم نمی‌شناسم، می‌گویید او را هم اگر می‌خواهی بدانی آدم خوبی است یا نه، از آقای «ب» بپرس. محال است که من از این راه بتوانم خوبی یا بدی آقای «ب» را بفهمم؛ چون اگر بخواهم خوبی آقای «ب» را بفهمم، باید به دلیل خوبی آقای «الف» بفهمم، و اگر خوبی آقای «الف» را بخواهم بفهمم، باید به دلیل خوبی آقای «ب» بفهمم؛ یکی از اینها باید قبلا از راه دیگر برای من اثبات شده باشد.

تسلسل هم از این قبیل است، و هزارها مثال از این قبیل می‌شود پیدا کرد. پس این مسأله را هم ما طرد می‌کنیم که کسی بگوید «خدا مسألۀ قابل اثباتی نیست برای اینکه محسوس نیست»؛ بلکه ممکن است یک امر، معقول باشد و محسوس نباشد و قابل اثبات باشد. بیش از این دربارۀ این مسأله بحث نمی‌کنیم. این هم مقدمۀ دوم.

مقدمۀ سوم: توحید، ارتباطی با متناهی یا نامتناهی بودن زمان و مکان ندارد

مقدمۀ سومی که باید اینجا عرض کنیم این است: به همان دلیل که گفتیم ما خدا را که جستجو می‌کنیم به معنای این است که یک حقیقت کامل نامحدودی را جستجو می‌کنیم نه یک شیء را در میان اشیاء این عالم، به همان دلیل خدا را در صفحۀ زمان و مکان نباید جستجو کرد؛ یعنی در میان این موجودات زمانی و مکانی نمی‌گردیم ببینیم خدا در کجای زمان و مکان قرار گرفته، بلکه وجود خدا آن‌قدر کلی و محیط است که در واقع ما می‌خواهیم ببینیم آیا این عالم هستی، غیر از صفحۀ زمان و مکان صفحۀ دیگری هم که صفحۀ نهان است دارد یا ندارد. بنابراین زمان و مکان را نباید در مسألۀ خدا دخالت داد.

مسألةٌ: آیا اگر قائل به خدا باشیم، باید قائل باشیم به محدود بودن مکان، که اگر

قائل شدیم به نامحدود بودن مکان، با اعتقاد به وجود خدا منافات دارد؟

می‌دانید که در این مسأله از قدیم دو فرضیه بوده که هنوز هم به صورت دو فرضیه است. آیا فضا و ابعاد عالم متناهی است، یا غیرمتناهی است و به جایی منتهی نمی‌شود؟ آیا اگر ما هزارها هزار میلیارد سال نوری هم در جهتی برویم، باز مثل این است که در نقطهٔ اول هستیم، یا عالم از نظر بُعدِ فضایی محدود است؟ الآن هم دو فرضیه است. یکی از بحثهای میان اینشتین و موریس مترلینگ، راجع به همین جهت است که اینشتین روی فرضیهٔ خودش معتقد است که فضا محدود است، و مترلینگ می‌گوید فضا محدود نیست.

آیا محدود بودن و نامحدود بودن فضا در مسألهٔ توحید اثر دارد؟ آیا لازمهٔ توحید این است که بگوییم فضا محدود است، یا این است که بگوییم فضا محدود نیست؟ نه، این مسأله اصلا ربطی به توحید ندارد. برخی خیال می‌کنند که خدا یعنی آن‌که بعد اینکه فضای عالم تمام شد نوبت به او و ملائکه می‌رسد، و «محدود بودن فضای عالم» را جزء شرایط توحید می‌دانند. می‌گویند خدا در آسمان است، پس باید آسمانی به آن معنا باشد و بالاخره این عالم باید محدود بشود در جایی، که پشت آن دیگر جای خدا باشد. این حرفها حرفهای نامربوط است.

اولین باری که شورویها گاگارین را به فضا فرستادند، در روزنامه خواندم که یکی از خارجیها گفته بود «گاگارین به نقطه‌ای رسید که از همهٔ مردم به خدا نزدیکتر بود، برای اینکه به مرز عالم نزدیکتر شد!» آیا چنین حرفی درست است؟! البته نه. خدایی که بخواهد در کنار عالم قرار بگیرد و میان او و عالم مرزی قرار گرفته باشد، او اصلا خدا نیست. خدا آن است که در زمین و آسمان و در میان تمام ذرات موجودات علی‌السّویّه است. وَ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰواتِ وَ فِي الْأَرْضِ[1] اوست خدا، در آسمان است و در زمین است. اگر ما اینجا بر یک مرکب نوری سوار شویم و یک میلیارد سال از این فضا برویم، نسبتمان با خدا همان نسبتی است که در این نقطه نشسته‌ایم. آیهٔ «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» معنایش همین است. پس مسألهٔ محدود بودن و نامحدود بودن مکان، در مسألهٔ توحید اثر ندارد. این را در نظر داشته باشید تا بسیاری از حرفها از میان برود.

---

۱. انعام / ۳.

بالاتر از این: مسألهٔ محدود و نامحدود بودن زمان هم از همین قبیل است. بسیاری از افراد خیال می‌کنند که لازمهٔ اعتقاد به وجود خدا این است که زمان محدود باشد و عالم آغاز داشته باشد[۱]. «آغاز داشته باشد» یعنی همین عالمی که الآن ما داریم، اگر برویم جلو و بگوییم صدهزار سال پیش عالم بوده است (حالا با یک شکل و کیفیت دیگری)، یک میلیون سال، یک میلیارد سال، ده میلیارد سال پیش عالم بوده است، بالاخره به جایی می‌رسیم که دیگر عالم نبوده است؛ یعنی زمان، محدود و متناهی است و ما باید زمان را متناهی بدانیم تا بتوانیم خدا را اثبات کنیم؛ چرا؟ برای اینکه در آن وقت بوده که خدا عالم را ایجاد کرده. اگر زمان محدود نباشد پس کِی خدا عالم را خلق کرد؟

جوابش این است که خدا که عالم را خلق کرده، کِی ندارد؛ این کی‌ها مال ماست. خدا الآن هم عالم را خلق می‌کند و الآن هم عالم در حال خلق شدن است، چه عالمْ آغاز و ابتدا داشته باشد، چه نداشته باشد. من نمی‌خواهم بگویم عالم آغاز دارد یا آغاز ندارد[۲]، بلکه غرضم این جهت است که این حرف را باید از گوش خودمان بیرون کنیم که زمان را باید محدود بگیریم تا خدا را اثبات کنیم. این مطلب در فکر بسیاری از موحدین اروپایی وجود دارد که وقتی می‌خواهند خدا را اثبات کنند، دنبال محدود بودن زمان می‌روند. برای اینها خدا یعنی کسی که روز اول، عالم را خلق کرد. خیال کرده‌اند خدا مثل یک بنّاست. بنّا یعنی آن کسی که روز اول این خانه را ساخت، بعد هم رفت دنبال کارش. اینها خدا را به منزلهٔ بنّای عالم و آن سازندهٔ اول عالم حساب می‌کنند که اگر عالمْ اول نداشته باشد، سازنده هم ندارد. مسلّم خدا اگر مثل بنّا می‌بود [باید عالم هم، اول می‌داشت.] این خانه اگر اول نداشته باشد (یعنی اگر از ازل به همین هیئت و وضعی که هست، بوده) حتما بنّایی نداشته، ولی برای بحث در وجود خدا، هیچ فرق نمی‌کند که زمان را متناهی بدانیم یا نامتناهی.

□

۱. در «زمان» بیشتر از «مکان» این حرف را می‌زنند.

۲. روی اصول توحیدی باید گفت عالم آغاز ندارد؛ گیرم این عالم آغاز داشته باشد، باز [قبل از آن] عالم دیگری باید باشد. لازمهٔ اینکه عالم خدا داشته باشد و اینکه خداوند فیّاض بالذّات و قدیم‌الاحسان است، این است که تا خدا بوده، مخلوقات هم داشته. اصول توحید ایجاب می‌کند که این جور بگوییم، گو اینکه از نظر اصول علمی این مسأله هنوز ثابت نشده.

ـ آیا مُثُل افلاطونی درست است؟

استـاد: ما در مقام اثبات «مثال» نیستیم. البته «مثال» افلاطونی قابل بـحث است و خودش تاریخچه‌ای دارد که تصور افلاطون از «مثال» چه بوده، و بعد دیگران در این زمینه چه گفته‌اند. ما اینجا به عنوان مثال و برای توضیحِ مطلب عرض کردیم و نخواستیم بگوییم «مثال» افلاطونی درست است یا درست نیست.

ـ یکی از خانمها سؤال کرده‌اند که فرمودید «خدا شـیئی جـدا از اشـیاء نیست، بلکه در اشیاء است» بنابراین «به سوی خدا» چه مفهومی دارد؟

استاد: اینکه عرض کردیم که خدا در اشیاء است، نخواستیم همهٔ مـطلب را ایـنجا توضیح داده باشیم، بلکه خواستیم اشاره کرده باشیم.

این تعبیر از حضرت امیر است ـ مکرر هم این تعبیر را دارد ـ که می‌فرماید: مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لا بِمُقارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لا بِمُزایَلَةٍ[1] هم داخل در اشیاء است و هم بیرون از اشیاء؛ داخل در اشیاء است اما نه آن گونه که یک جسم داخل جسم دیگر می‌شود (مثل اینکه آب داخل زمین می‌شود یا عنصری با عنصر دیگر ممزوج مـی‌شود) و خارج از اشیاء است ولی نه به معنای اینکه مباین و بیرون است (مثل اینکه من دستم را روی این میز می‌گذارم و می‌گویم دست من بیرون از میز است).

ما گفتیم داخل در اشیاء است، اما آن نکتهٔ دیگرش را که خارج از اشیاء است، نگفتیم و لزومی نداشت فعلا توضیح بدهیم. بعدها باید مسائل توحیدی را خـیلی بحث کنیم، چون قلهٔ توحید که بشر به آن رسیده همین جمله است: مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لا بِمُقارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لابِمُزایَلَةٍ. یا به تعبیر دیگر که باز از کلمات حضرت امیر است: لَیْسَ فِی الْاَشْیاءِ بِوالِجٍ وَ لا عَنْها بِخارِجٍ[2] نه در اشیاء ولوج کرده و فرو رفته است و نه از اشیاء بیرون است.

و اما این مسأله که «پس سیر به سوی خدا چیست؟» مسلّم سیر به سوی خدا سیر جسمانی نیست. مگر قرب و تقرب به خدا تقرب جسمانی است؟! مثلا اینکه پیغمبر از دیگران به خدا مقربتر بوده، آیا به معنی این است که پیغمبر در نقطه‌ای از

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱.

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸۴.

مکان قرار داشته که در آن نقطه به خدا نزدیکتر بوده؟! مسلّم قرب، قرب معنوی است. وقتی قرب، قرب معنوی باشد، بعد [می‌رسیم به اینکه] اصلا معنای قرب معنوی چیست؟ و این، یک سلسله مسائل دیگری را به دنبال خودش می‌آورد. ما دربارهٔ مسألهٔ قرب، بعدا بحث می‌کنیم.

راههای اثبات وجود خدا

۱. راه فطرت

قرار شد در این جلسه راههایی را که برای اثبات وجود خدا ذکر شـده است بـیان کنیم. آنچه ما در جلسهٔ گذشته گفتیم، بحث مقدماتی لازمی بود که بعد از چند جلسه که مسائلی را ذکر کردیم و مخصوصا به ایرادها و اشکالهایی که از طرف منکرین خدا ذکر شده است پرداختیم، اهمیت و ارزش آن بحث مقدماتی بهتر روشن خواهد شد.

برای اینکه مطلب درست روشن بشود[1]، می‌خواهیم راههایی را که برای اثبات وجود خدا ذکر شده، تقسیم‌بندی نسبتا جامع و کـاملی بکـنیم، و آنـوقت مـعلوم می‌شود که چقدر در بیانات کسانی که برای اثبات خدا و توحید مطلب نوشته‌اند و همچنین در بیانات کسانی که دربارهٔ انکار وجود خدا بحث کرده‌اند، تشـویش و اضطراب و بی‌نظمی وجود دارد.

تقسیم راههایی که برای اثبات وجود خدا ذکر شده

از نظر کلی سه راه ـ که باز بعضی از آن راهها منشعب می‌شود به راههای جزئی‌تری ـ

۱. ما چون می‌خواهیم بحث مستوفایی کرده باشیم، خواهش می‌کنیم آقایان عجله به خرج ندهند.

دربارهٔ اثبات وجود خدا ذکر شده است (یا وجود دارد) که ما معتقدیم هر سه راه هم راههای درستی است. یک راه را ما راه روانی یا فطری می‌نامیم، راه دیگر را راه علمی یا شبه فلسفی می‌نامیم، و راه سوم راه فلسفی است.

راه فطری

اما راه اول که راه فطری است به این صورت است که از راه وجود خود انسان، خدا را اثبات کرده‌اند؛ به این معنا که گفته‌اند احساس وجود خدا در انسان هست؛ یعنی در فطرت و خلقت هر کسی یک احساس و تمایلی وجود دارد که خود به خود او را به سوی خدا می‌کشاند؛ از این جهت مَثَل خدا و انسان مَثَل مغناطیس و آهن است.

این راه فقط می‌گوید که چنین جاذبه‌ای را من احساس می‌کنم (چون راه روانی است) و چنین جاذبه‌ای میان انسان و میان حقیقتی که نامش خداست وجود دارد؛ به دلیل وجود این جاذبه، پس چنین حقیقتی هست. باید ببینیم این حرف را چه کسی گفته و توضیحش چیست.

ببینید! انسان به طور کلی دو دستگاه دارد: یک دستگاه عقل و فکر و اندیشه که با حواس پنج‌گانه (یا بیشتر) خودش حس می‌کند و با عقل و فکر، فکر می‌کند؛ همان دستگاهی که علوم و فلسفه‌ها را برای بشر به وجود می‌آورد. یک کانون دیگری هم در وجود انسان هست که آن را کانون تمایلات و احساسات می‌نامند (احساسات غیر از حس است) که به اصطلاح معروف مربوط به دل انسان است.

در وجود انسان یک سلسله خواسته‌ها وجود دارد. غیر از تمایلات حیوانی مثل تمایل به خوراک و تمایل جنسی، یک سلسله تمایلات عالی در وجود انسان هست[1] مثل تمایل به امور اخلاقی (مانند نیکوکاری، خدمت و احسان) و تمایل به کاوش و تحقیق. انسان در مقابل هر مجهولی قرار بگیرد، خواه در کشف این مجهول منافعی داشته باشد خواه نداشته باشد، یک حسِ «باید ببینم»، «باید بفهمم»، «باید درک کنم» در او هست و دلش می‌خواهد پردهٔ مجهول را عقب بزند. (ما الان در مقام تعریف هستیم نه در مقام اثبات. هستند کسانی که این تمایلات را قبول ندارند، ولی اکثریت دانشمندان اینها را قبول دارند.)

۱. لااقل اینکه روی [وجود] این تمایلات عالی بحث است.

کسی که می‌گوید خداشناسی فطری است، می‌گوید در وجود انسان تمایلی عالی هست که آن، تمایل به پرستش است؛ انسان خودش را با حقیقتی وابسته و پیوسته می‌داند و دلش می‌خواهد از زندان «خودی» خارج شود و به آن حقیقت نزدیک شود و او را تسبیح و تنزیه کند و به سوی او برود؛ تمایلی این‌گونه در وجودش هست که او را می‌کِشد. روی این حساب، پس در دل انسان (نه در مغز انسان) و در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایهٔ خداشناسی هست.

حال ببینیم قرآن در این زمینه چه گفته است[۱] و دانشمندان قدیم و جدید چه گفته‌اند. ما نمی‌خواهیم دربارهٔ این مطلب زیاد بحث کنیم، فقط مقدار لازم را بحث می‌کنیم و به اشاره اکتفا می‌کنیم.

راه فطرت در قرآن

اما در قرآن کریم ریشهٔ این مطلب را به خوبی پیدا می‌کنیم. آیه‌ای که می‌فرماید فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها[۲]، تمایل دینی و میل به سوی حق را در وجود هر کسی یک امر فطری می‌داند. تنها این آیه نیست، بلکه این حقیقت به صورتهای مختلفی در قرآن بیان شده؛ از جمله آیه‌ای که به اصطلاح «آیهٔ عالم ذرّ»[۳] نامیده می‌شود: وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوا بَلیٰ شَهِدْنا اَنْ تَقولوا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنّا کُنّا عَنْ هٰذا غافِلین.[۴]

مسلّم این آیه یک رمز و حقیقتی را بیان می‌کند. آیه نمی‌گوید خداوند ذرّیّهٔ آدم را از پشت آدم بیرون کشید، بلکه می‌گوید ذریهٔ همهٔ مردم را از پشت همهٔ مردم بیرون کشید: وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ (نمی‌فرماید: مِنْ ظَهْرِ آدَمَ)... در آنجا که مردم هنوز در اصلاب آباء بودند، آنها را بر نفس خودشان گواه گرفت و از آنها پرسش کرد: اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ آیا من پروردگار شما نیستم؟ اینها در همان

۱. در تمام مطالب بعدی، یکی از مباحث ما این است که ببینیم آیا آن مطلب در قرآن پایه‌ای دارد یا نه.
۲. روم / ۳۰.
۳. در قرآن نام عالم ذرّ ذکر نشده، ولی چنین حقیقتی هست.
۴. اعراف / ۱۷۲.

مرحله تصدیق کردند و گفتند: بَلیٰ[۱].

آیه می‌خواهد بگوید انسان قبل از آنکه در این دنیا به شکل انسان به وجود بیاید، در خمیره‌اش اقرار به وجود خداوند هست. بلکه قرآن یک اصل کلی‌تری را بیان می‌کند؛ اصل کلی‌تر قرآن این است که در تمام موجودات تمایل به حق وجود دارد: اَفَغَیْرَ دینِ اللهِ یَبْغونَ وَ لَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ[۲]. چقدر آیه در قرآن داریم با تعبیر: سَبَّحَ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ، یا: یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ، یا: لِلّٰهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰواتِ (یا ما فِی السَّمٰواتِ)، که قرآن می‌خواهد بگوید تمام مخلوقات در باطن ذات خودشان مسبّح و منزِّه پروردگارند و به سوی او ـ بخواهند یا نخواهند ـ در حرکت و تکاپو هستند و می‌روند.

البته ما در اینجا نمی‌خواهیم به قرآن استدلال کرده باشیم، بلکه فقط می‌خواهیم بگوییم این مطلب در قرآن هم تأیید شده است.

راه فطرت در کلام عرفا

عرفای خودمان در این زمینه فوق‌العاده داد سخن داده‌اند. آنچه شما در زبان عرفان به نام «عشق» می‌شنوید همین است.

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست
منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست[۳]

در این زمینه، زبان شعرای ما پر است و نمی‌خواهیم واردش بشویم؛ فقط همین قدر می‌خواهیم اشاره کنیم به این مطلب که عرفا عشق اُلوهی را در فطرت همهٔ انسانها

---

۱. ـ آیا «ظهورهم» اشاره به آدم و حوّا نیست؟
استاد: «ظهورهم» دارد، نه «ظهورهما». علاوه بر این، نسبت به حوّا «ظَهر» صادق نیست، بلکه «بطن» صادق است؛ «ظَهر» را نسبت به مرد می‌گویند.

۲. آل‌عمران / ۸۳.

۳. غزلی است که حاجی سبزواری در استقبال یکی از غزلهای حافظ گفته است. [ادامهٔ غزل به این صورت است:

نیست یک مرغ دلی کش نفکندی به قفس — تیر بیداد تو تا پر به پری نیست که نیست
نه همین از غم او سینهٔ ما صد چاک است — داغ او لاله‌صفت بر جگری نیست که نیست
موسی‌ای نیست که دعوی انا الحق شنود — ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیدهٔ خفّاش بود ورنه تو را — پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست وگرنه «اسرار» — برش از عالم معنا خبری نیست که نیست]

موجود می‌دانند. حتی راجع به آیهٔ وَ قَضیٰ رَبُّکَ اَلّا تَعْبُدوا اِلّا اِیّاهُ[۱] خدا حکم کرده است که جز او هیچ چیزی را پرستش نکنید (این را می‌گویم برای اینکه بدانید مطلب را تا کجاها برده‌اند) عرفا حرفی گفته‌اند که داد و قال فقها را بلند کرده‌اند؛ گفته‌اند این «قضا» قضای تکوینی است و اجتناب‌ناپذیر است (اتفاقا از ابن‌عباس هم روایتی در همین زمینه هست)؛ یعنی برای بشر امکان ندارد غیرخدا را پرستش کند. می‌گوییم پس بت‌پرست چیست؟ می‌گوید بت‌پرست هم خدا را پرستش می‌کند ولی خودش نمی‌داند؛ طبیعتش او را به دنبال خدا راه انداخته است، ولی اشتباه در تطبیق می‌کند. در همین جا حرفهایی زده‌اند که سروصدا هم راه انداخته:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت‌پرستی است

این یک طنزی به این مطلب است، نه اینکه بخواهد بت‌پرستی به مفهوم کثیفش را تأیید کند؛ می‌خواهد بگوید آن بت‌پرست هم در واقع خداپرست است؛ یعنی آن حس پرستش واقعی خداست که او را به این طرف و آن طرف کشانده، منتها خدا را گم کرده، معبود واقعی و حقیقت را گم کرده و به مجاز چسبیده؛ پس علت چسبیدنش به مجاز، همان حس واقعی است که او را به دنبال حقیقت روان کرده است.

راه فطرت از نظر علمای جدید

اما علمای جدید (روان‌شناسان و فیلسوفان جدید) این طور نیست که این مطلب را تأیید نکرده باشند. نمی‌خواهم بگویم وحدت نظر کاملی وجود دارد، ولی لااقل یکی از نظریات بسیار اساسی و متینی که محققین روان‌شناس و روانکاو امروز دارند، همین است. مقالاتی [در این موضوع] به زبان فارسی هم ترجمه شده است.

روان‌شناس معروفی که شاگرد فروید است به نام یونگ، از کسانی است که در اصل «شعور باطن» عقیده‌اش با فروید موافق است و می‌گوید شعور انسان منحصر به شعور ظاهر نیست و انسان یک شعور مغفول و باطنی هم دارد؛ ولی برخلاف آنچه فروید می‌گوید که شعور باطن را فقط عناصر مطرود از شعور ظاهر تشکیل می‌دهند، او معتقد است شعور باطن در فطرت و خلقت هر کسی قبل از اینکه به این دنیا بیاید

۱. اسراء / ۲۳.

وجود دارد و عناصر مطرود از شعور ظاهر، قسمتی از شعور باطن است. او معتقد است اعتقاد به خدا در شعور باطن انسان وجود دارد و جزء عناصر اصلی شعور باطن است، نه جزء عناصر مطرود از شعور ظاهر. (فروید معتقد است عناصر مطرود از شعور ظاهر که به باطن رفته‌اند، بعد تغییرشکل داده و به شکل خداشناسی درآمده‌اند.)

یکی دیگر از کسانی که سخت طرفدار این حس و غریزه است (یعنی خداشناسی را به صورت یک حس و تمایل در وجود انسان می‌شناسد) روان‌شناس و فیلسوف معروف آمریکایی ویلیام جیمز است که تقریبا معاصر هم هست و در نیمهٔ اول قرن بیستم درگذشته است. این مرد کتابی نوشته که چون من ترجمهٔ آن را قبل از اینکه چاپ شده باشد دیدم و مطالعه کردم و هنوز مترجم اسم روی ترجمه نگذاشته بود[1]، نمی‌دانم اسمش چیست[2]. در آن کتاب این مرد این طور می‌گوید:

> هرقدر انگیزه و محرک میلهای ما از این عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد، غالب میلها و آرزوهای ما از عالم ماوراء طبیعت سرچشمه گرفته است؛ چرا که غالب آنها با حسابهای مادی و عقلانی[3] جور درنمی‌آید. ما بیشتر به آن عالم بستگی داریم تا به این عالم محسوس و معقول.

می‌گوید بیشتر آرزوهای ما ریشه‌اش طبیعت نیست. اگر در ما میل به خوراک وجود دارد، این غذای خارجی است که این میل را در ما به وجود آورده، ولی در ما میلهای عالی‌تری وجود دارد که منشأش حقایق بالاتر از امور مادی است. قسمت دیگر عبارت این است:

> هر وضع و حالتی را که «مذهبی» بنامیم، چیزی از وقار و سنگینی و وجد و لطف و محبت و ایثار همراه دارد. اگر خوشی به او روی دهد خنده‌های

---

۱. این کتاب را آقای مهدی قائنی، رفیق ما، در هفت هشت سال پیش ترجمه کرد و قبل از آنکه چاپ کند آورد من دیدم. من در آن وقت قسمتهایی از آن را یادداشت کردم.

۲. [این کتاب به نام دین و روان چاپ شده است.]

۳. یعنی با حسابهای فکری که انسان روی منافع بخواهد به وجود بیاورد.

جلف و سبک از او دیده نمی‌شود و اگر غمی به او روی دهد ناله و ناسزا از او شنیده نمی‌شود. آنچه من در آزمایشهای خود اصرار دارم وقار و سنگینی است.

یکی از خصائص حس دینی را یک حالت سنگینی و وقار در انسان تشخیص می‌دهد. این مرد، روان‌شناس بوده است و در حدود سی سال روی همین حس مذهبی افراد مطالعه کرده؛ روی افرادی که به اصطلاح حالت تصوف و عرفان داشته‌اند و روی مکاشفات اینها [مطالعه کرده.] کتاب شیرین و جالبی است، حتما آن را بخوانید. یک عبارت دیگر هم برایتان نقل کنم، می‌گوید:

آیا احساسات الوهیّت و وجدان خداوند در نزد بشر، یک احساس واقعی و حقیقی است یا یک امر خیالی و وهمی؟

بعد این طور می‌گوید:

من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمهٔ زندگی مذهبی دل است.

او سایر سرچشمه‌هایی را که دیگران می‌گویند مذهب را چه و چه تحمیل کرده، قبول ندارد و می‌گوید ریشه‌اش از دل خود انسان سرچشمه می‌گیرد. بعد می‌گوید:

قبول هم دارم که فرمولها و دستورالعملهای فلسفی و خداشناسی، مانند مطالب ترجمه‌شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری باشد.

خیلی حرف عالی و جالبی است. می‌گوید فلسفه و علوم (علم کلام) مذهب را به وجود نیاورده، بلکه این، احساس مذهبی است که اینها را به وجود آورده. می‌گوید مَثَل بیانات فلاسفه و متکلمین مَثَل کتابی است که آن را از زبانی به زبان دیگری ترجمه کنند. در واقع آن چیزی که این حرفها را به وجود آورده، دل بشر و فطرت بشر است و بعد به این صورت درآمده است.

کتاب کوچکی آقای دکتر شریعتی خودمان ترجمه کرده [به نام] نیایش که شرکت انتشار چاپ کرد. نویسندهٔ نیایش همین الکسیس کارل معروف است. او راجع به اصالت دعا بحث می‌کند (چون دعا هم عبادت است). کارل از آن کسانی است که خیلی روی این مطلب اصرار دارد که حس مذهبی یک حس اصیلی است در انسان. مثلا دربارهٔ دعا می‌گوید: دعا پرواز واقعی روح است به سوی خدا.

فرید وجدی در دائرةالمعارف از رنان نقل می‌کند که گفته است:

> ممکن است روزی هرکه را دوست می‌دارم نابود و از هم پاشیده شود، هرچه که در نزد من لذت‌بخش‌تر و بهترین نعمتهای حیات است از میان برود، و نیز ممکن است آزادی به کار بردن عقل و دانش و هنر بیهوده گردد، ولی محال است که علاقه به دین متلاشی یا محو شود، بلکه همواره و همیشه باقی خواهد ماند و در کشور وجود من گواهی صادق و شاهدی ناطق بر بطلان مادیت خواهد بود.

در این زمینه خیلی سخن گفته شده است. مطلبی را که اخیرا خودم برخورد کرده‌ام برای شما نقل می‌کنم. کتابی اخیرا به دستم افتاده (شاید هم اخیرا منتشر شده) به نام دنیایی که من می‌بینم از اینشتین؛ مجموعه‌ای است از سلسله نامه‌ها و مقالات و سخنرانیهای این مرد در موضوعات مختلف. اینها را جمع کرده‌اند (خودش جمع کرده یا کس دیگر، نمی‌دانم) و شاید اصل کتاب هم به همین صورت بوده. متأسفانه این کتاب یا خیلی بد ترجمه شده و یا خیلی بد چاپ شده، چون وضع عبارتها مغشوش است، ولی این قدر مغشوش نیست که از آن استفاده نشود. این کتاب فصلی دارد تحت عنوان «مذهب و علوم». من قسمتهایی از آن فصل را چون در همین زمینه است، برای شما نوشته‌ام و می‌خوانم.

قطع نظر از اینکه گوینده یک دانشمند درجه اول عصر خودش هست، در اینجا عالی بحث کرده. مقدمه‌ای می‌آورد که من در دو جمله آن را خلاصه کرده‌ام؛ می‌گوید «محرک انسان عشق و آرزوست»؛ بعد می‌گوید «ببینیم چه محرکی و چه عشق و آرزویی مذهب را به وجود آورده است». می‌گوید «هیجانات و احساسات موجد مذهب، بسیار مختلف و متفاوتند». آنوقت تقسیم‌بندی می‌کند و از نظر عاملی

که مذهب را به وجود آورده است و از نظر کیفیت، سه نوع مذهب بیان می‌کند؛ اسم یک مذهب را می‌گذارد مذهب ترس؛ می‌گوید: «مسلّم در میان اقوام ابتدائی یک عاملی که فکر مذهب را به وجود آورده ترس بوده» که روی این جهت دیگران هم خیلی بحث کرده‌اند، ترس از مرگ، ترس از گرسنگی، ترس از حیوانات وحشی، ترس از جنگ، ترس از وبا، ترس از قحطی. یکی از حکمای بسیار قدیم رومی (متعلق به دو هزار سال پیش) می‌گوید «ترس مادر خدایان است»؛ می‌خواهد بگوید همهٔ این خدایان را ترس به وجود آورده. اینشتین هم ترس را به عنوان یک عامل در میان اقوام ابتدائی قبول می‌کند. یک عامل دیگر هم برای مذهب نشان می‌دهد و اسم آن را می‌گذارد عامل اخلاقی یا عامل اجتماعی؛ یعنی احتیاج انسان به یک پناهگاه اخلاقی. می‌گوید:

> خصیصهٔ اجتماعی بشر نیز یکی از تبلورات مذهب است. یک فرد می‌بیند پدر و مادر، خویشان و رهبران بزرگ می‌میرند و یک یک، اطراف او را خالی می‌کنند. پس آرزوی هدایت شدن، دوست داشتن، محبوب بودن و اتکاء و امید داشتن به کسی، زمینهٔ قبول عقیده به خدا را در او ایجاد می‌کند. این خدا (خدایی که به واسطهٔ این جهت پیدا شده باشد[1]) بخشنده و مهربان است، حفظ می‌کند، کائنات را بر سر پا نگه می‌دارد، پاداش و جزا به مخلوقات می‌دهد، خدایی است که نسبت به وسعت دید معتقدینش دوست می‌دارد زندگی و قبیله و نژاد را (آنهایی که خدا را در حد قبیله می‌شناسند یا در حد بیشتر یا کمتر[2]) حفظ کند، تسلی‌دهنده بر آرزوهای سرخورده و خواهشهای اقناع نشده است، خدایی است که ارواح مردگان را از فساد و تباهی در امان می‌گیرد. این زمینهٔ عقیدهٔ اجتماعی یا اخلاقی خداست.

بعد با اینکه خودش یهودی است می‌گوید:

---

۱ و ۲. [جملهٔ داخل پرانتز از استاد است.]

کتاب مذهبی یهودیان، تکاملْ از مذهب ترس به مذهب اخلاقی را به عالی‌ترین صورتی تصویر می‌کند و همچنین آن تصویر و تشریح در انجیل عهد جدید ادامه می‌یابد.

می‌گوید خدایی که در تورات و انجیل معرفی شده، خدایی است که انسان روی خصیصهٔ اخلاقی و اجتماعی برای خودش ساخته است. بعد می‌گوید:

ولی مذاهب ملل متمدن، بخصوص مذاهب ملل شرق، اصل معنوی و متکی به اصول اخلاق است...[۱]

بعد بحثی راجع به فایدهٔ مذهب می‌کند و می‌گوید مذهب، ولو مذهب ترس و مذهب اخلاق ـ که قبول ندارد این مذهبها مذهب حقیقی و واقعی باشند، بلکه اینها را مذهبهای ساختگی می‌داند ـ در عین حال برای بشر مفید هستند. می‌گوید:

تکامل از مذهب ترس به مذهب اخلاق، قدم بزرگی در زندگی ملل است، حال گو که مذهب ترس و یا مذهب مطلقا به اصول اخلاقی تکیه داشته باشد، همه تسلیحی علیه آن چیزی است که ما در مقابل آنها باید خود را حفظ کنیم؛ یعنی مذهب ترس و مذهب اخلاق و معنی، سفر نجات روح بشر از فساد و انحطاط است.

فایدهٔ اینها را قبول می‌کند. بعد می‌گوید یک خاصیت مشترکی که مذهب ترس و مذهب اخلاق دارند این است که برای خدا شکل قائلند و او را مثل یک انسان می‌دانند و خصائص و صفات انسان را به خدا می‌دهند:

عمومیتی که در بین این انواع مختلف مذهب موجود است، عقیده به این است که خدا شکل دارد؛ یعنی به شکل مخصوصی تظاهر کرده یا می‌کند.

۱. اینجا عبارت کتاب ناقص است، نمی‌دانیم چه می‌خواسته بگوید.

به همین دلیل اینها را تخطئه می‌کند.

ولی فراموش نشود که در این بین عدهٔ قلیلی[1] از افراد و جماعات یافت می‌شوند که یک معنی واقعی از وجود خدا را ورای این اوهام دریافته‌اند که واقعا دارای خصائص و مشخصات بسیار عالی و تفکرات عمیق و معقول بوده، به هیچ وجه قابل قیاس با آن عمومیت عقیده نیست...
اما یک عقیده و مذهب ثالث بدون استثنا در بین همه وجود دارد[2]، گرچه خالص و یکدست در هیچ کدام یافت نمی‌شود؛ من آن را احساس مذهبی آفرینش یا وجود می‌دانم. بسیار مشکل است این احساس را برای کسی که کاملا فاقد آن است توضیح دهیم، بخصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که به اشکال مختلف تظاهر می‌کند نیست. این خدا بـزرگتر است از اینکه توصیف بشود[3]. در این مذهب، فرد، کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی را که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید، حس می‌کند. او وجود خـود را یک نـوع زنـدان مـی‌پندارد[4]، چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان یک حقیقت واحد دریابد.

حرف عجیبش این است که می‌گوید این جور احساس دربارهٔ مذهب و خدا، و خدا را به این عظمت ادراک کردن وبعد هم احساس میل پرواز به سوی او، چیزی نیست که در دورهٔ امروز در بشر پیدا شده باشد، بلکه قرائن نشان می‌دهد که از اوائل تمدن بشر، خدا به این صفت در میان بشر درک شده بود و این، احساسی بوده که در مردم وجود داشته است. می‌گوید:

---

۱. می‌گوید همیشه در گذشته عده‌ای این طور بوده‌اند.
۲. می‌گوید در همهٔ افراد وجود دارد، ولی بعد بعضی را فاقد آن می‌داند. شاید این هم، نقص در مترجم است.
۳. این همان خدایی است که ما مسلمانها او را الله اکبر من ان یوصف می‌دانیم.
۴. مشخصات این احساس را می‌گوید.

ابتدای این مذهب و آثار شروع به آن به اوائل شروع تمدن بشری می‌رسد؛ مثلا در مزامیر داوود گفته‌های بعضی انبیا و نیز از قراری که از نوشته‌های بزرگ شوپنهاور برمی‌آید، بودائیزم نیز حاوی جوهر این مذهب است.

دربارهٔ کتاب یهودیها و انجیل می‌گوید اینها خدا را در حد پایینی و در شکل یک انسان تصویر کرده‌اند، ولی درباره مزامیر داوود می‌گوید این احساس مذهبی آفرینش کاملا در آن منعکس است و درباره بودائیسم می‌گوید آن طور که من در کتابهای شوپنهاور خوانده‌ام این گونه است.

نوابغ مذهبی اعصار گذشته به وسیلهٔ این نوع احساس مذهبی که نه اصول دین می‌شناسد[1] و نه خدایی که به تصور آدمیان درآید، مشخص شده‌اند[2]. به طوری که اکنون هیچ کلیسایی وجود ندارد که اصول آموزش آن متکی بر این عقیده باشد[3]؛ به این معنا که فقط در بین بدعت‌گذاران قرون[4] می‌توان به طور صریح اشخاصی را یافت که مملو از عالیترین احساسات این مذهب بوده و در احوال مختلف مورد احترام معاصرین خویش قرار گرفته‌اند.
حال اگر این مذهب، تصور صحیحی از خدا و عالم لاهوت به دست نمی‌دهد[5]، چگونه و به چه وسیله به دیگران تبلیغ می‌شود؟ به نظر من این مهمترین وظیفهٔ هنر و علم است که این حس را برانگیزد و آن را در وجود آنها که صلاحیت دارند، زنده نگاه دارد.

ما اینها را نقل کردیم برای اینکه لااقل معلوم باشد در دنیای قدیم و جدید، چنین نظریه و فکری هست که در وجود انسان یک احساس اصیل نسبت به خدا

---

۱. البته مقصودش اصول دینی است که مسیحیها برای خدا معین کرده‌اند.
۲. آنها خدا را به همین عظمت و بزرگی درک کرده‌اند.
۳. باز تک‌مضراب می‌زند به کلیسا که کلیسا چنین خدایی را درک نمی‌کند و نمی‌شناسد.
۴. یعنی کسانی که کلیسا آنها را منحرف می‌داند، ولی آنها موحد واقعی بودند.
۵. باز به کلیسا می‌زند.

وجود دارد.

تقویت حس خداجویی

راجع به این احساس (یعنی مذهب از آن جهت که احساس است) چه باید کرد؟ راه بسیار خوبش همین است که آقای اینشتین نشان داده. کار علم و هنر این است که این احساس را تحریک کنند. این دیگر درس نیست، بلکه مثل حس هنر است در انسان. حس هنر و حس زیبایی در هر کسی هست، ولی باید آن را با نشان دادن مظاهر هنر و آشنا کردن انسان با مظاهر زیبایی تقویت کرد. عبادات همین حس (حس مذهبی) را تقویت می‌کند و مسلّم اگر بشر هر راه دیگری را طی کند، از این راه بی‌نیاز نیست؛ یعنی درست است که آن راهها عقل انسان را اقناع می‌کند، ولی چیزی که عملاً انسان را موحد می‌کند این حس است، به شرط اینکه انسان آن را پرورش بدهد. به موجب این حس است که اگر انسان عبادت را با شرایطش[1] انجام بدهد از عمق باطنش به لرزه و حرکت درمی‌آید.

این حرفهایی که زیاد شنیده‌اید که می‌گویند «برو دلت را صاف کن، قلبت را تصفیه کن تا خدا را بشناسی، صفای نفس ایجاد کن» مفهوم صحیحش همین است؛ یعنی در وجود تو چنین تمایل اصیلی وجود دارد، برو این را تقویت کن و موانعش را برطرف کن. این میل، به سوی بالاست و موانعش آن تمایلاتِ به سوی پایین است؛ هرچه بیشتر این حس را تقویت کنی، دلت و قلبت بیشتر به وجود خدا گواهی می‌دهد. مولوی این حس را این گونه بیان می‌کند:

همچو میل کودکان با مادران　　　سرّ میل خود نداند در لبان

بچه که به دنیا می‌آید، به حکم یک غریزهٔ اصیل لبهایش حرکت می‌کند و در جستجوی پستان است؛ پستانی که آن را از راه فکر و عقل و حس (یعنی تجربه و آزمایش) نشناخته و اصلا تا حالا با آن تماس نداشته، ولی غریزه او را می‌کشاند و خودش هم نمی‌داند؛ کشیده می‌شود بدون اینکه خودش بفهمد که به کجا کشیده می‌شود و چرا کشیده می‌شود.

---

۱. مثلا صبح خیلی زود، لااقل اول طلوع صبح، در وقتی که استراحت کرده و خلوت است و شواغل و موانع دیگر مزاحم نیست، بیدار شود و با حال خلوص نیت و با توجه و حضور قلبی دو رکعت نماز بخوانَد، بلکه یک سبحان ربّی العظیم و بحمده یا یک سبحان ربّی الاعلیٰ و بحمده بگوید.

خوب، این یک راه است که ما آن را خیلی به طور اختصار شرح دادیم و اگر بنا بشود اینها نوشته شود، باید به تفصیلِ خیلی بیشتری نوشته شود[1]. به نظر من همین مقدار کافی است.

راه علمی یا شبه فلسفی

اما آن راههای دیگر؛ یک راه را عرض کردیم راه علمی[2] است، ولی گفتیم شبه فلسفی. راه علمی محض، برخلاف نظریهٔ بسیاری از افراد، محال است بتواند خدا را به انسان معرفی کند؛ یعنی علم به طور مستقیم نمی‌تواند خدا را به انسان نشان بدهد، چرا؟ چون کار علم این است که پدیده‌های عالم را به انسان می‌نمایاند؛ یعنی شیء، باید کوچک باشد تا علم بتواند آن را نشان بدهد. علم می‌تواند عنصری از عنصرهای طبیعت را برای انسان کشف کند، علم می‌تواند برای انسان یک سیاره در منظومهٔ شمسی کشف و پیدا کند، اما علم[3] هرگز به طور مستقیم نمی‌تواند خدا را به انسان نشان بدهد. اگر چیزی این طور محاط علم و تجربه و آزمایش دربیاید، نمی‌تواند خدا باشد، کما اینکه نمی‌تواند روح باشد و کما اینکه نمی‌تواند زمان باشد؛ یعنی این اموری که محدود به یک حد معینی نیست، از حدود تجربه و آزمایش خارج است. بله، علم به طور کمک و معاون و غیرمستقیم می‌تواند خدا را نشان بدهد، و بسیار معاون و کمک خوبی است، به این شکل که با فلسفه (یعنی با عقل) دست به دست یکدیگر بدهند.

این راه، شناختن خدا از طریق مخلوقات است؛ یعنی از طریق موجودات و واقعیاتی که ما مستقیم با آنها در تماس هستیم. این دیگر به حس خداشناسی که در هر کسی هست، مربوط نیست؛ اگر چنین حسی هم وجود نداشته باشد، بشر چون عقل و فکر و علم دارد، از راه مطالعه کردن اشیاء و واقعیات خارجی می‌تواند خدا را بشناسد.

---

۱. [افسوس که منافقان استاد را به شهادت رساندند.]

۲ و ۳. مقصود ما از علم، تجربه و آزمایش و مشاهده و از این قبیل است.

تقسیم راههای شبه فلسفی به سه راه

این راه به سه کیفیت است. یکی از راه نظم موجودات؛ انسان موجوداتی را می‌بیند و در این موجودات نظمی مشاهده می‌کند و می‌گوید این نظم، بدون نظم‌دهنده‌ای که مدبّر باشد امکان‌پذیر نیست[۱].

دوم از راه خلق است و به نظم کاری ندارد. می‌گوید این عالَم نبوده و پیدا شده (حادث و مخلوق است)؛ چون پیدا شده است و حادث است، پیداکننده و مُحدِث لازم دارد. (اینجا به نظم کار ندارد، بلکه از آن جهت که این، پیدا شده‌ای هست، پیدا کننده برایش جستجو می‌کند.)

و راه سوم، راه هدایت است. یعنی در این موجودات چیز دیگری ماورای نظم و خلقت مشاهده می‌شود و آن، مسألهٔ هدایت است. هدایت یعنی چه؟ یعنی می‌بینم که هر مخلوقی که در مسیر خودش حرکت می‌کند[۲]، کأنّه حرکت خودش را از روی آگاهی انجام می‌دهد؛ یعنی یک قدرتی هست که او را در مسیر خودش هدایت می‌کند.

اقسام سه گانهٔ راههای شبه فلسفی در قرآن

برای اینکه بدانیم تمام اینها در قرآن هست، به طور اشاره عرض می‌کنم؛ می‌فرماید: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ. سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلیٰ. اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّیٰ. وَالَّـذی قَـدَّرَ فَـهَدیٰ. وَالَّذی اَخْرَجَ الْمَرْعیٰ. فَجَعَلَهُ غُثاءً اَحْویٰ[۳]. در «اَلَّذی خَـلَقَ» خدا را بـه عـنوان خـالق می‌شناسد. قرآن پر است [از این مضمون] که خدا را به عنوان خالق معرفی می‌کند و موجودات را به عنوان اینکه مخلوق هستند آیت حق می‌داند. آیات دیگری داریم که موجودات را به عنوان اینکه منظم هستند و نظم حکیمانه‌ای دارند، آیت خـدا می‌داند؛ یعنی خدا را به عنوان ناظم و مدبّر عالم معرفی می‌کند. آیاتی هم داریم که خدا را به عنوان هادی و راهنمای موجودات در مسیرشان معرفی می‌کند.

اَلَّذی خَلَقَ آفرید، او آفریننده و پیداکنندهٔ اشیاء است. فَسَوّیٰ و معتدل و متوازن آفرید. (این همان نظمی است که در دستگاه هستی وجود دارد.) وَالَّذی قَدَّرَ آن که

---

۱. همهٔ اینها را توضیح می‌دهیم.

۲. «نظم» مربوط به ساختمان بود، ولی هدایت مربوط به مسیر حرکت است.

۳. اعلیٰ / ۱ ـ ۵.

اندازه‌گیری کرد. (اندازه‌گیری هم مربوط به نظم می‌شود.) فَهَدیٰ سپس اشیاء را در مسیر خودشان هدایت کرد.

تبیین راههای شبه فلسفی با مثال

برای اینکه این سه راه مشخص شود به این مثالها توجه کنید: یک وقت هست شما در اینجا تپه‌ای و کومه‌ای از خاک می‌بینید و هیچ نظمی و هیچ هدایت و راهنمایی در این کومهٔ خاک نمی‌بینید، ولی وقتی این را به عنوان یک پدیده و حادث می‌بینید، دنبال آفریننده‌اش می‌گردید.

یک وقت هست که نظمی می‌بینید و دنبال ناظم می‌گردید؛ مثلا صفحهٔ نوشته شده‌ای می‌بینید که همه‌اش مفهوم است. وقتی این صفحه را می‌خوانید می‌بینید نوشته: «منّت خدای را عزّوجلّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هرنفسی که فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمت شکری واجب.» اینجا می‌گویید این نظم، ناظم مدبّر می‌خواهد. اینکه این حروف به این ترتیب قرار بگیرد که این مفهوم را داشته باشد، نمی‌تواند به طور تصادف باشد؛ یعنی نمی‌شود فاعل و پدیدآورندهٔ آن بدون شعور و ادراک و بدون اینکه توجه به معنا و مفهوم داشته باشد [آن را به وجود آورده باشد.] می‌گویید نظمی است که تا در فاعل آن، عقل و تدبیر وجود نداشته باشد محال است به وجود بیاید. این را می‌گوییم نظم، ولی این صفحه که به وجود آمده، دیگر به صورت جماد اینجا افتاده و هدایت در آن نیست.

و یک وقت شما دربارهٔ یک موجود، علاوه بر همهٔ اینها[1] می‌بینید یک حرکت و مسیری دارد (یا می‌بینید مجموع موجودات یک حرکت و مسیری دارند) که این مسیر عجیب است و به سوی یک تکامل و هدف و مقصدی است. آنوقت روی این فکر می‌کنید که چه قوه‌ای، چه نیرویی، چه چیزی وجود دارد که این موجود مقصد و هدف خودش را پیدا می‌کند. من در حیوانات به چشم خودم دیده‌ام؛ بچهٔ اسب که متولد می‌شود، کوشش می‌کند بایستد؛ می‌افتد، دو بار، سه بار، بالاخره به زحمت می‌ایستد؛ تا می‌ایستد پوزه‌اش را کج می‌کند و می‌گردد این طرف و آن طرف و

---

۱. اینجا به پیدایش و نظمش کاری ندارید؛ البته همهٔ اینها به جای خود هست.

مرتب خودش را به شکم مادر می‌مالد تا پستان را پیدا می‌کند. هیچ سابقهٔ ذهنی و هیچ تجربه و آزمایشی ندارد. این، همان مسألهٔ هدایت است و غیر از نظمی است که در دستگاه این حیوان الآن وجود دارد؛ حساب دیگری است که خیلی هم مرموز است و هنوز علم نتوانسته اینها را کشف کند که چیست، ولی هست.

پس در این طریق دوم که اسم آن را راه علمی و شبه فلسفی گذاشتیم، علم به طور مستقیم خدا را به ما نشان نمی‌دهد، ولی به طور غیرمستقیم به ما کمک می‌کند، به این نحو که آنچه که ما پایه قرار می‌دهیم، موجودات و واقعیات محسوس و مشهود خود ماست. در این راه می‌گوییم هرچه را که ما انکار کنیم، اینهایی را که الآن می‌بینیم، این ستاره، این خورشید، این ماه، این زمین، این گیاه، این حیوان، این انسان را نمی‌توانیم انکار کنیم؛ بعد گاهی می‌گوییم اینها چگونه پیدا می‌شوند و پیدا شده‌اند، گاهی می‌گوییم این نظم و این تشکیلات و اعضا و جوارح در اینها با این حسابهای دقیق چگونه به وجود آمده، و گاهی هم روی هدایت اینها بحث می‌کنیم.

اما آن راهی که ما اسمش را راه فلسفی می‌گذاریم، راهی است که اصلا در آن احتیاج نیست که مخلوقات و واقعیات موجود و محسوس را پایه قرار بدهیم؛ اینها هم نباشند، ما با یک نوع محاسبه کلی (مثلا با یک نوع تقسیم ذهنی و عقلی) خدا را اثبات می‌کنیم. این دیگر می‌شود فلسفی محض.

حالا از این راههایی که گفتیم، راه فطرت به همین مقداری که عرض شد، کافی است؛ یعنی ما نمی‌خواهیم بیشتر از این بحث کنیم، لزومی هم ندارد. ولی راههای دیگری که عرض کردیم (راههای مربوط به علم و فلسفه) هرکدام از اینها را مفصلتر برایتان عرض می‌کنیم. قهرا اولین راهی که وارد می‌شویم، راه نظم است. روی نظم بحث می‌کنیم به شرطی که آقایان هم روی این قضیه مطالعاتی بکنند.

□

ـ چیزی که برای من اینجا جای تعجب بود، در مورد نظریات اینشتین بود که فرمودید راجع به بودا اظهارنظر کرده ولی دربارهٔ اسلام اظهارنظری نکرده و مثل اینکه هیچ اطلاعی نداشته. فکر می‌کنم این یک نقصی است.

استاد: بسیار بسیار. در این قضیه ما باید قبول کنیم که هندیهای معاصر از جهت ارتباط با دنیا، خیلی از ما پیش هستند. اروپاییها ابتدائاً نرفتند آنجا آنها را بشناسند، بلکه اول اینها رفته‌اند خودشان را فی‌الجمله شناسانده‌اند و لااقل محرک و مشوق

آنها شده‌اند که آنها بیایند در این زمینه تحقیقاتی بکنند.

مسلمین نه تنها این کار را نکردند، بلکه یک اشتباه بسیار بسیار بزرگ [هم مرتکب شدند] که من در جلسهٔ گذشته هم این را گفتم و تکرار می‌کنم، باز هم تکرار خواهم کرد، چون این را خیلی مهم می‌دانم. اشتباه بسیار بزرگی که مسلمین (از مصریها هم شروع شد) در این زمینه مرتکب شدند این بود که چون مجذوب علوم تجربی اروپاییها شدند، این حقایق را انکار کردند، در حالی که خود اروپاییها هم علوم تجربی را از مسلمین آموختند. از دروغهای بسیار بزرگی که در دنیا گفتند یکی همین است که «حکمای یونان برای تجربه ارزش قائل نبودند، مسلمین هم پیروی کردند.» حکمای یونان برای تجربه ارزش قائل بودند و بیش از آنها مسلمین قائل بودند و فرنگیها هم این راه را از مسلمین یاد گرفتند.

مسلمین مجذوب این حرف شدند که راه علم در قدیم راه فلسفه بوده و غلط بوده و یگانه راه صحیح برای همهٔ مسائل از جمله مسائل دینی، تجربه و آزمایش است. بعد هم گفتند اساسا قرآن هم تمام راهها را تخطئه کرده، غیر از همین راه؛ گفتند ببینید قرآن فقط مخلوقات و مشهودات و محسوسات را به مردم ارائه داده و گفته: اَفَلا یَنْظُرُونَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ. وَ اِلَی السَّماءِ کَیْفَ رُفِعَتْ[1]. خود مسلمین دائما این حرف را گفتند و روی آن اصرار کردند؛ خودشان به دنیا گفتند در توحیدِ اسلام غیر از این چیزی وجود ندارد. یعنی این مطالب را که اسلام خدا را به آن مفهوم عظیم و به عنوان یک حقیقت بزرگ آفرینش که غیرقابل توصیف است و به همان مفهومی که خود مسلمین اسم آن را وحدت وجود[2] (به یک معنا) گذاشتند می‌شناسد و اینکه یک حس درونی انسان را به خدا پیوند می‌دهد، اصلا تمام این حرفها را انکار کردند.

نتیجه این شد که گفتند توحید اسلام یک مفهوم بسیار سادهٔ عوامانهٔ بدوی است در حدودی که همان مردم عوام [می‌فهمند و در حد فهم] همان پیرزنی که گفتند «خدا را از کجا شناختی؟» گفت: «از این چرخ نخ‌ریسی خودم».

این، تقصیر خود مسلمین است و هنوز هم در کتابهای ما روی همین قضیه

۱. غاشیه / ۱۷ و ۱۸.

۲. البته وحدت وجود خیلی بحث دارد.

تکیه می‌شود. یک جنایت بزرگ به اسلام همین است. اینکه قرآن [برای اثبات توحید] از طریق سوق دادن مردم به خلقت رفته است، مسلّم است و بسیار راه خوبی هم هست، اما کی قرآن به این مطلب محدود کرده است؟! اهمیت قرآن به این است که جامع است و یک راه بالخصوص نرفته. شما اگر کتابهای عرفانی، حتی همان کتابهای بودایی [را مطالعه کنید، می‌بینید] تمام، آن راه را رفته‌اند و از این راهها نرفته‌اند، ولی قرآن از همهٔ راهها رفته. چرا ما این مزیت را از قرآن بگیریم؟!

ـ من برای اینکه اهمیت اقدام برای شناسایی این طرز فکر اسلام بیشتر شناخته شود، مثالی داشتم. من فکر می‌کردم این برای عوام‌الناس مجهول باشد، ولی برای دانشمندان این قدر نمی‌دانستم. یک روز که از مسجد برلن بیرون می‌آمدم، آقایی را دیدم که او هم از مسجد خارج می‌شد. پرسیدم شما مسلمان هستید؟ گفت: نه. گفتم: آلمانی هستید؟ گفت: بله. گفتم: پس چطور به مسجد آمده‌اید؟ گفت: من دنبال مطلبی می‌گردم که گاهی هم به مسجد می‌آیم. گفتم: دنبال چه؟ گفت: من خدایی که مسیحیها و کلیسا برای ما تعریف می‌کنند قبول ندارم و دنبال چیز دیگری می‌گردم. آن خدایی که من شخصاً برای خودم احساس می‌کنم، خدایی است که شکل ندارد و در همه جا و در همهٔ افراد و گیاهان مظاهرش را می‌بینم.
این نشان می‌دهد که مردم امروز حتی در دنیای غرب چقدر احتیاج به شناسایی فلسفهٔ مذهبی ما دارند. اهمیت این اقدام برای کسانی که وارد هستند، به نظر من یک تکلیف است.

استاد: صحیح می‌فرمایید.

ـ اینجا استدلال فرمودید که «ظهورهم» چون «ظهورهما» نیست، مربوط به حوّا و آدم نیست. بنده حالا کاری به تفسیر ندارم، ولی آیا هیچ وقت در قرآن جمع به جای مثنّیٰ استعمال نشده؟

استاد: ممکن است خیلی به طور استثنایی یک وقتی مثلاً جمع در مورد تثنیه به کار برده شده باشد. آن مقداری که الآن یادم هست در یک جای قرآن است، ولی آن هم

تثنیه‌ای است که در واقع جمع است. می‌فرماید: هٰذانِ خَصْمانِ اخْتَصَموا[1] اینها دو دشمنند که با هم به جنگ آمدند. «خصمان» تثنیه است و «اختصموا» جمع آورده شده، اما سرّش این است که «خصمان» دو نفر نبودند، بلکه دو دسته بودند در مقابل یکدیگر. در اینکه در لغت عرب ضمیر تثنیه برای تثنیه است و جمع برای مافوق تثنیه، شکی نیست و اگر در یک مورد بالخصوصی پیدا کنیم [که جمع به جای تثنیه به کار رفته،] روی عنایت خاصی است.

اینجا خود آیه هم قرینه است. این بیانی که عرض کردم، از خودم نیست، از سیدمرتضی است که به همین استناد کرده و می‌گوید کیفیت عالم «ذر» آن جور نیست که مردم می‌گویند که «انسانها به صورت ذرّاتْ همه در صلب آدم اول وجود داشتند و خداوند آنها را از صلب او به آن شکل جسمانی بیرون کشید» چون قرآن می‌گوید: وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ؛ «ظهورهم» به خود بنی‌آدم برمی‌گردد نه به چیز دیگر؛ معنا ندارد که به آدم و حوّا برگردد؛ چون ذکر آدم و حوّایی نبوده و اسم حوّا در کار نبوده. خود آیه نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید قبل از آنکه حتی نطفه‌ای در رحم به وجود بیاید و در همان مرحلهٔ استعداد، این استعداد در وجود انسان هست. آنجا ما به زبان تکوین از آنها پرسیدیم: اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ من پروردگار شما نیستم؟ همه به زبان تکوین گفتند: بَلیٰ، شهادت دادند و تصدیق کردند که این جور است. آیات دیگری هم شبیه به این مضمون هست.

ـ آیات اول سورهٔ اعلی، آیا اختصاصا در مورد خلق و هدایت انسان نیست؟

استاد: نه، اعمّ است؛ اولا به قرینهٔ اَخْرَجَ الْمَرْعیٰ که در مورد غیر انسان است، و ثانیا [به قرینهٔ] آن آیه‌ای که از زبان حضرت موسیٰ و هارون خطاب به فرعون نقل می‌کند: قالَ رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ[2] پروردگار ما آن کسی است که هرچیزی را (کُلَّ شَیْءٍ می‌گوید، نمی‌گوید انسان) همان خلقت خودش را (یعنی هرچه نیاز داشته) به او داده. (این همان توازن و نظم و حساب داشتن در خلقت

۱. حج / ۱۹.
۲. طه / ۵۰.

است.) ثُمَّ هَدیٰ (این را با ثُمَّ ذکر می‌کند) پس از آنکه هرچیزی را خلق کرده، او را در مسیر خودش هدایت کرده است.

مطلب خیلی عالی‌ای است. همین تازگی این مطلب را در جایی دیدم که کم‌کم عده‌ای معتقد شده‌اند که در تمام موجودات حتی جمادات، نیرویی نظیر نیروی حیاتی هست، به این معنا که در مسیر خودش حسابی را رعایت می‌کند.

ـ وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً...[1].

استاد: بله همین جور است. در قرآن خیلی ریزه‌کاریهای عجیبی هست. اهمیت قرآن جامعیت آن است و این را انسان به خوبی درک می‌کند و بهترین دلیل بر اینکه قرآن وحی الهی است همین است. انسان می‌بیند که هر دانشمندی، هر مقدار نبوغ داشته باشد، وقتی که در مسیری می‌افتد، آنچنان غرق در آن مسیر می‌شود که دیگر اصلا غیر آن را نمی‌بیند. خوب ما سراغ داریم؛ مثلا من برای صدرالمتألّهین فوق‌العاده عظمت قائل هستم و اصلا به اندازه‌ای که از کتابهای این مرد و از تدریس کتابهای او لذت می‌برم، از هیچ چیزی لذت نمی‌برم؛ عالیترین آرزوی من همیشه این است؛ ولی در عین حال حس می‌کنم که در محیط خودش غرق شده؛ یعنی در آن که فن خودش هست غرق شده است و دیگر از آن نمی‌تواند بیرون بیاید؛ تفسیر قرآن هم که می‌نویسد، هیچ امکان ندارد که از آن پوست گردویی که در داخل آن قرار گرفته بیرون بیاید. یک بشر این مقدار نبوغ داشته باشد، ولی بالاخره محدود است.

یا مثلا طنطاوی انصافا مرد دانشمندی است، از حق نباید گذشت؛ اگر این کتاب را به این تفصیل به تنهایی نوشته باشد[2]، راستی مرد بسیار متبحری بوده. ولی او در علوم تجربی امروز غرق شده است و اصلا نمی‌تواند از اینها بیرون بیاید و هر جمله‌ای و هر کلمه‌ای را هرجا پیدا می‌کند، می‌خواهد حتما به اینجا تطبیق بدهد.

اما این تنها قرآن است که همان طوری که خود خدا در افعال تکوینی خودش لا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ، کتابش هم لایَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ.

آن عرفان عالی‌ای که قرآن ذکر می‌کند: هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ[3]،

---

۱. نمل / ۸۸.

۲. در جایی ننوشته‌اند که جمع، این کتاب را نوشته.

۳. حدید / ۳.

شما هیچ جای دنیا [حتی در] همان کتابهای بوداکه [اروپاییها] دنبالش را گرفته‌اند و می‌گویند عالیترین حرفها در آنجا پیدا می‌شود، تعبیری به این علوّ پیدا نمی‌کنید. یا: فَأَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ[۱]. لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ[۲]. لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطیفُ الْخَبیرُ[۳]. در عین اینکه اینها را در آن علوّ خودش بیان می‌کند، در عین حال باز با یک آدم عامی دهاتی هم که حرف می‌زند، کاملا خداشناسی را با یک زبان ساده و عامیانه‌ای بیان می‌کند: اَفَلا یَنْظُرونَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ[۴]. اهمیت قرآن به این است.

ـ از خانمها سؤال کرده‌اند: فرمودید هر مخلوقی در مسیر خودش حرکت می‌کند و مسیر خودش را از روی آگاهی انتخاب می‌کند. اولا منظور از آگاهی چیست؟ ثانیا غیر از انسان موجودات دیگر هم آگاهی دارند؟

استاد: ما در غیر مسألهٔ فطری بودن دین، هرچه که بحث کردیم، فقط فهرست و تئوری قضیه را ذکر کردیم و هنوز به بحثش نپرداخته‌ایم. البته مدعا این است که بله، همهٔ موجودات و مخلوقات (جاندار[۵] و غیرجاندار) در مسیر هدایتی قرار گرفته‌اند. قرآن هم همین را می‌فرماید و ما هم همین را می‌خواهیم اثبات کنیم.

۱. بقره / ۱۱۵.
۲. شوری / ۱۱.
۳. انعام / ۱۰۳.
۴. غاشیه / ۱۷.
۵. معنی ندارد اختصاص به انسان داشته باشد. آنهایی هم که اختصاص گفته‌اند، اختصاص به جاندار گفته‌اند.

۲. راههای علمی یا شبه فلسفی

الف. برهان نظم

در تقسیم‌بندی‌ای که در جلسهٔ گذشته عرض شد گفتیم که مجموعا سه نوع راه برای اثبات وجود خدا وجود دارد: راه دل یا فطرت، راههای حسی یا علمی و نیمه فلسفی، و نوع سوم راههای فلسفی.

بحث ما در جلسهٔ گذشته راجع به راه دل و فطرت بود که مربوط به علم و فکر و عقل و استدلال نبود، بلکه مربوط به جاذبه و کششی بود که در وجود هر انسانی هست و او را به حسب طبع و غریزه به سوی مبدأ می‌کشاند. بحث ما راجع به آن تمام شد، فقط من نکته‌ای در دنبالهٔ عرایض جلسهٔ قبل عرض می‌کنم برای اینکه مطلبمان ناتمام نمانده باشد و بعد وارد بحث بعدی می‌شویم.

تکمیل بحث قبل: راه فطرت چیزی نیست که اخیرا کشف شده باشد

آن نکته این است که ممکن است بعضی خیال کنند که این مسألهٔ احساس درونی و جاذبهٔ معنوی که اخیرا علمای روان‌شناس از طریق علمی و تجربی و روان‌شناسی کشف کرده‌اند، چیز بسیار تازه‌ای است و سابقه نداشته است، در صورتی که این مطلب سابقه دارد (البته نه به این طرز بیان بلکه به طرزهای دیگر) و همین را حکما و فلاسفه از طریق فلسفه (نه از طریق روان‌شناسی و آزمایشهای تجربی) اثبات

می‌کردند؛ یعنی آنها این جور ادعا می‌کردند که اگر عالم مبدأ و خدایی داشته باشد (که وجودش را اثبات می‌کردند) و اگر در دنیا حرکت و جنبشی وجود داشته باشد (که البته آن هم وجود دارد)، باید بازگشت مخلوقات به همان مبدئی باشد که از آن پیدا شده‌اند؛ یعنی امکان ندارد در وجود مخلوقات توجهی به سوی مبدأشان وجود نداشته باشد. جملهٔ خیلی شیرینی تعبیر می‌کردند، می‌گفتند: «اَلنِّهایاتُ هِیَ الرُّجوعُ اِلی الْبِدایاتِ» یعنی آخرها و نهایتها همان بازگشت به اولهاست؛ و چون خدا اول همهٔ اوائل است، آخر همهٔ آخرها و نهایت موجودات هم هست. منتها آنها تعمیم می‌دادند و می‌گفتند در هر موجودی این میل و توجه به حق هست و نمی‌تواند نباشد، و انسان به همان نسبت که کاملتر است، این جاذبه در او قویتر و نیرومندتر است. مولوی چند بیت خیلی پرمغز و پرمعنا در همین زمینه دارد و به صورت شعر همین حقیقت عالی فلسفی را بیان می‌کند:

جزءها را رویها سوی کل است[1] بلبلان را عشق با روی گل است
آنچه از دریا، به دریا می‌رود[2] از همان جا کآمد آنجا می‌رود
از سر کُه سیلهای تیزرو وز تن ما جان عشق آمیزرو

این یک بیان فلسفی بوده برای همین مطلب.

عرفا هم که دیگر در این قضیه بیداد کرده‌اند و حتی علیه حکما و فلاسفه قیام می‌کردند و می‌گفتند شما ارزش این نیروی معنوی را که در انسان هست ـ که آنها اسمش را نیروی عشق می‌گذاشتند ـ درک نمی‌کنید. عشق که این‌همه در زبان شعرا آمده است، همین حقیقت است. [عرفا به فلاسفه می‌گفتند] اینکه شما این‌همه به عقل استناد و استدلال و اتکا می‌کنید، درست نیست؛ بیایید همان نیروی معنوی را که در هر کسی وجود دارد، تقویت کنید.

نقطهٔ اصلی‌ای که راه عرفان را از فلسفه جدا می‌کند همین است. عرفان معتقد است که باید همین حس درونی انسان را پرورش داد، ولی فیلسوف بیشتر به پرورش دِماغ و عقل و فکر و استدلال معتقد است. خلاصه، در این زمینه عرفا چون اهل زبان و شعر و ادب هم بودند، قیامت کردند.

---

۱. خاصیت جزء این است که رویش به کلّ خودش باشد. البته اینجا مقصود از جزء و کل، فرع و اصل است.

۲. هرچه از دریا پیدا بشود آخرش باید به دریا برگردد.

راه فطرت مورد تأیید قرآن است

قبلا هم عرض کردیم که این [حس درونی] جزء حقایقی است که قرآن مجید پذیرفته است، هم به آن مفهوم عام که همهٔ موجودات رو به سوی خدا دارند، آنجا که می‌فرماید: اَفَغَیْرَ دینِ اللّهِ یَبْغونَ وَ لَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ[۱] یا آنجا که می‌فرماید: سَبَّحَ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ[۲]، و هم به مفهوم خاصش دربارهٔ خصوص انسان. این آیهٔ قرآن حقیقتا نمونه‌ای از اعجاز است که می‌فرماید: اَلَّذینَ اٰمَنوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلوبُهُمْ بِذِکْرِ اللّهِ[۳] «آنان که ایمان آوردند و قلبهای آنها به یاد حق آرامش پیدا کرد»، آنوقت در جملهٔ دوم به صورت یک اصل کلی و به صورت حصر می‌فرماید: اَلا بِذِکْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ «بدانید تنها با یاد خداست که دلها آرامش پیدا می‌کند»؛ یعنی این دل انسان، روح انسان و قلب انسان طوری ساخته شده است که هیچ چیزی قدرت ندارد به او طمأنینه و آرامش بدهد [جز ذکر خدا.] این معنایش این است که آن هدف اصلی که در بشر وجود دارد که دنبال او می‌رود و خودش هم توجه ندارد، جز خدا چیز دیگری نیست، و لهذا به هر چیز دیگری برسد، طولی نخواهد کشید که آن گرمی و حرارت و شوق، مبدل به سردی خواهد شد و تنها یک چیز است که اگر انسان به او برسد آرزوی تغییر دادن و تبدل و تنوع در آن نیست.

یکی از اشتباهات بزرگ همین است که بعضی خیال می‌کنند انسان طبعا طالب تنوع است و اصلا تنوع را و اینکه از نوعی به نوع دیگر، لذتها و محبوبهایش را عوض کند، دوست دارد و خودِ تنوع مطلوب است؛ در صورتی که این طور نیست و اینکه تنوع مطلوب است به این علت است که هیچ مطلوبی قدرت ندارد مطلوبیت خودش را برای همیشه حفظ کند و جهتش این است که آن مطلوبْ مطلوب مجازی بشر است و مطلوب واقعی و حقیقی نیست. اگر شیئی مطلوب واقعی و حقیقی باشد، انسان از او سرد نمی‌شود و اگر از او سرد نشد طالب تنوع نیست. در قرآن راجع به نعمتهای بهشتی این نکته هست، می‌فرماید: لایَبْغونَ عَنْها حِوَلاً[۴] آنجا بشر هرگز طالب

---

۱. آل عمران / ۸۳.

۲. حدید / ۱.

۳. رعد / ۲۸.

۴. کهف / ۱۰۸.

تحول و تنوع نیست؛ رازش همین است که مطلوب واقعی است. از این بگذریم.
□

اما راههای حسی یا علمی و به تعبیر دیگر شبه فلسفی[1]؛ عرض کردیم خود این راه منشعب می‌شود به سه راه: یکی آنجاست که از نظم عالم بر وجود خالق و آفرینندهٔ حکیم علیم استدلال می‌شود، دیگری از خلقت عالم، و سومی از هدایتی که در مخلوقات و موجودات عالم وجود دارد. ما اول راجع به نظم عالم بحث می‌کنیم.

برهان نظم

نظم و نظام عالم دلالت می‌کند بر وجود خدا. این همان مطلبی است که در قرآن کریم به تعبیر «اتقان صُنع» (متقن بودن مصنوعات عالم) آمده است؛ می‌فرماید: وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللهِ الَّذی اَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ[2]. در بعضی از آیات از همین مطلب تعبیر به «تقدیر» (اندازه گیری) می‌شود؛ یعنی یک نوع حسابگری در نظم و ترتیب مخلوقات وجود دارد؛ به تعبیر دیگر می‌گوییم حکیمانه بودن خلقت.

اینجا ما باید در سه مرحله بحث کنیم: یکی اینکه توضیح بیشتری در اطراف همین نظم و نظام بدهیم که اصلاً مقصود از این نظم و نظام چیست؟ چون ممکن است در این زمینه اشتباهاتی به وجود بیاید، که به وجود هم آمده است. دیگر اینکه آیا چنین نظم و نظامی ـ که ادعا می‌کنند در خلقت وجود دارد و دلالت می‌کند بر وجود خالق مدبّر ـ در خلقت هست؟ و سوم ـ که بحث قرآنی است ـ اینکه ببینیم آیا قرآن کریم به این برهان نظم اتکا کرده است یا نه؛ دقیقاً آیات قرآن را بررسی می‌کنیم.

معنی نظم در خلقت

اما قسمت اول: معنی نظم و نظامی که می‌گوییم در خلقت هست، چیست؟ نظم و

---

۱. اینکه چرا ما اینها را علمی و شبه فلسفی می‌نامیم، بعداً توضیح عرض خواهم کرد.
۲. نمل / ۸۸.

نظام در خلقت یعنی این عالم که به وجود آمده است و این که هست، با تصادف به وجود نیامده و ناشی از تصادف نیست. «ناشی از تصادف نیست» در مقابلِ دو جور حرف گفته می‌شود. تصادف یعنی بی‌علت، اما «بی‌علت» گاهی به معنی نداشتن علت فاعلی است و گاهی به معنی نداشتن علت غایی.

همیشه برای علت فاعلی و علت غایی مثال ساده‌ای از مصنوعات بشر ذکر می‌کنند که البته این مثالها نارساست، ولی برای روشن شدن مطلب چاره‌ای از این مثالها نیست. شما روی صفحهٔ کاغذ مطلبی می‌نویسید. در اینجا چهار علت تصویر می‌شود: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. اما علت مادی یعنی آن شرایط مادی‌ای که باید وجود داشته باشد تا این به وجود بیاید. قبل از آنکه شما این خطوط را روی این صفحهٔ کاغذ بنویسید، صفحهٔ کاغذی وجود داشته ولی به صورت یک صفحهٔ سفید، جوهری در خودنویس شما وجود داشته ولی به صورت چند گرم مایع در مخزن خودنویس، خود خودنویس هم بوده است. اینها را می‌گویند علت مادی؛ یعنی شرایط مادی‌ای که باید وجود داشته باشد تا این نوشته هم باشد. اگر صفحهٔ کاغذ یا چیزی شبیه آن نباشد، اگر این جوهر یا چیزی شبیه به آن نباشد، از «هیچ چیز» نمی‌شود خط به وجود بیاید.

دوم، علت صوری: آن چیزی که به این ماده شکل می‌دهد؛ یعنی خود شکلش. خط آن وقت به صورت این خط در می‌آید که شما اگر کلمهٔ «فدایت شوم» را می‌نویسید، این شکل خاص را به آن بدهید، یعنی اول که «ف» را می‌نویسید، سر «ف» را گرد کنید، به ترتیب «د» را بنویسید، بعد «ا» را این طور بکشید، بعد «ی» و بعد «ت»، تا بشود «فدایت»؛ هرکدام از اینها اگر تغییر کند، این کلمه به وجود نیامده.

سوم، علت فاعلی: نیرویی باید باشد که این جوهرها را روی این صفحه بکشاند؛ آن نیرو، علت فاعلی است.

یک علت دیگر هم در این مصنوع بشری فرض می‌شود و آن، علت غایی است. شما که این کار را می‌کنید (چون آن نیرویی که این کار را می‌کند نیروی شماست)، آیا هدفی از این کار دارید یا ندارید؟ شما در اینجا هدف معینی دارید؛ یعنی این را می‌نویسید برای اینکه به دست شخصی برسد و او بخواند و از مَنویّ خاطر شما آگاه شود و مقصود شما را درک کند؛ این را می‌گویند علت غایی.

مادّیون، منکر نظم فاعلی نیستند

وقتی در مورد چیزی می‌گویند «تصادفی به وجود می‌آید» ممکن است کسی فرض کند که [این به معنای این است که] علت فاعلی ندارد. این چیزی است که در دنیا طرفدار ندارد. نه الهی و نه مادی، بلکه شاید هیچ عالِمی و بلکه هیچ عاقلی در دنیا پیدا نمی‌شود که جریانهای عالم را بر اساس تصادف توجیه کند به معنی اینکه علت فاعلی ندارد؛ یعنی هیچ کس در دنیا نیست که بگوید ـ مثلا ـ باران که می‌ریزد، خود به خود می‌ریزد و هیچ علتی ندارد، یا بگوید زمین خود به خود می‌گردد. بالاخره این را معتقد است که نیرویی، قوه‌ای، چیزی وجود دارد که این حوادث را در عالم به وجود می‌آورد. لااقل در میان طبقاتی که بویی از علم برده‌اند (خواه مادی، خواه الهی) یک نفر هم پیدا نمی‌شود که منکر علت فاعلی باشد.

گاهی بعضی به خیال خود، می‌روند به جنگ مادیین و می‌گویند «اینها می‌گویند این عالم خود به خود به وجود آمده، ولی ما می‌گوییم عالم خود به خود به وجود نیامده». نه، هیچ وقت مادیین نمی‌گویند عالم خود به خود به وجود آمده؛ کدام مادی گفته که عالم خود به خود به وجود آمده؟! آنها هم می‌گویند هیچ چیزی خود به خود وجود ندارد، آنها هم قائلند به یک سلسلهٔ علت و معلولیِ بسیار منظم و می‌گویند هر پدیده‌ای که در دنیا پیدا می‌شود حتما علتی داشته و آن علت هم خودش به نوبهٔ خود پدیده‌ای است و علت دیگری داشته، آن علت هم علت دیگری داشته و [این سلسله] نامتناهی است و هرگز به جایی منتهی نمی‌شود و لازم هم نیست منتهی بشود. از این طرف هم در آینده هر معلولی به نوبهٔ خودش علت برای شیء دیگری خواهد بود و آن شیء دیگر، علت برای شیء دیگری. [خلاصه اینکه] سلسلهٔ علت و معلول از دو طرفْ بی‌نهایت کشیده شده است.

شما یک نفر مادی در دنیا پیدا نخواهید کرد که منکر علت فاعلی باشد یا به تعبیر دیگر منکر نظم فاعلی عالم باشد، کما اینکه هیچ الهی هم در دنیا پیدا نمی‌شود که منکر این جهت باشد. اختلاف الهیون و مادّیون مربوط به علت فاعلی نیست و کسی هم در دنیا نمی‌خواهد نظم ناشی از علت فاعلی را دلیل بر وجود خدا بگیرد؛ چون نظم فاعلی فقط به همین مقدار است که هر معلولی ناشی از علتی است و هر علتی هم به نوبهٔ خود منشأ است برای معلولی. نظم به معنی رابطهٔ زنجیریِ حوادث را که ناشی از علت فاعلی است، هیچ کس منکر نیست، بلکه مادیین بیش از دیگران

روی این قضیه تکیه می‌کنند.

نظمِ ناشی از علت غایی

ولی نظم دیگری داریم که ناشی از علت غایی است. این نظم است که مورد اختلاف است که آیا چنین نظمی که از علت غایی در عالم حکایت کند، وجود دارد یا وجود ندارد؟ مادی منکر اصل علت غایی است و منکر وجود نظمی است که الزاما ناشی از علت غایی باشد، ولی الهیون معتقدند که نظم عالم به شکلی و به نحوی است که بدون آنکه اصل علت غایی را دخالت بدهیم قابل توجیه نیست.

پس بحث در نظم ناشی از علت غایی است. نظم ناشی از علت غایی در مواردی پیدا می‌شود که تنها فرضِ علت فاعلی برای نظم کافی نیست و چاره‌ای نیست از اینکه علت غایی را هم فرض کنیم. مثلا در همان مثال «نوشته» ـ که مثال سادهٔ خوبی هم هست ـ اگر شما ببینید روی یک صفحهٔ کاغذ، از اولِ این صفحه تا آخر آن، یک نامهٔ مفهوم و معنی‌دار نوشته شده است، در اینکه این نامه علت فاعلی داشته و اینکه یک نیرویی بوده است که این جوهر را بر روی این صفحهٔ کاغذ کشیده، بحثی نیست، ولی آیا این نیرو، نیروی شاعر بوده یا نیروی غیرشاعر؟ [از لحاظ علت فاعلی،] می‌شود فرض کرد که مثلا بادْ خودنویس را حرکت داده باشد، یا شاعری که شعورش به این حد نرسد، مثلا بچهٔ پنج سالهٔ مدرسه نرفته‌ای که اساسا با خط آشنا نیست، خطوطی را روی صفحهٔ کاغذ کشیده باشد. یک بچه با یک آدم تحصیلکردهٔ درس خواندهٔ خط یاد گرفته، تفاوتش در علت فاعلی نیست، نیروی دست بچه هم کافی است برای اینکه این را بنویسد، ولی از یک نظر دیگر تفاوت دارد و آن این است که آن آدم درس خوانده می‌داند که اگر بخواهد کلمه‌ای بنویسد که فلان مفهوم از آن فهمیده شود، اول باید حرف اول را به چه شکل بنویسد، بعد حرف دوم را به چه شکل، حرف سوم، چهارم و پنجم، تا یک مطلب معنی‌دار از کار در بیاید (یعنی باید انتخاب کند) [ولی بچه نمی‌داند.] این نیرو وقتی می‌خواهد این خط را بنویسد، هزار جور ممکن است بنویسد؛ ممکن است خط را از این طرف بکشد، ممکن است بالا ببرد، ممکن است پایین بیاورد، باز اوّلی را که نوشت، در دومی همین طور؛ باید انتخاب کند، یعنی یک راه را از میان صدها راه انتخاب کند. از نظر علت فاعلی، به هزار شکل می‌شود این حرف اول را نوشت، به هزار شکل هم

حرف دوم و به صد هزار شکل حرف سوم، ولی او پی در پی انتخاب می‌کند. پس شعور و درک و فهم لازم دارد؛ باید بفهمد چه رابطه‌ای میان این عمل و آن نتیجه وجود دارد تا خوب بتواند انتخاب کند.

در این جور موارد می‌گوییم تنها فرض علت فاعلی (یعنی وجود نیرویی که برای این کار از نظر مقدار کافی باشد) کافی نیست، بلکه اداره و کنترلی هم برای این نیرو باید وجود داشته باشد، انتخاب و اختیار باید وجود داشته باشد، به طوری که کلمهٔ «برای» در آنجا محقق بشود؛ یعنی هر چیزی نشان بدهد که وسیله است برای هدفی.

اینجاست که می‌گوییم تنها فرض علت فاعلی برای به وجود آمدن این شیء کافی نیست و حتما باید فرض علت غایی هم بشود، که عبارةٌ اُخریٰ از این است: باید حتما فرض کرد که فاعلْ دارای قوهٔ شعور (به معنی فهم و درک این کار) و حکمت و تدبیر بوده است به طوری که نیروی خودش را اداره و انتخاب می‌کرده است و همیشه سر دوراهی‌ها، بلکه هزارراهی‌ها قرار می‌گرفته و از میان آنها یکی را که مناسب بوده اختیار می‌کرده، باز در قدم دوم سر دو راهی، سه راهی، ده راهی، هزار راهی بلکه یک میلیون راهی قرار می‌گرفته و باز راه مناسب را انتخاب می‌کرده، و باز همین طور.

این، عبارت است از نوع نظمی که از وجود علت غایی حکایت می‌کند. به همین دلیل است که ما به هیچ قیمتی حاضر نیستیم که بدون علت غایی، وجود بسیاری از چیزها را در این عالم بپذیریم. مثلا مؤلفی کتابی تألیف می‌کند یا مقاله‌ای می‌نویسد، آیا شما نمی‌گویید که نویسندهٔ این مقاله ـ احیانا اگر مقالهٔ خوبی باشد ـ مرد باسوادی است؟ می‌گویید مرد باسواد و باذوقی است. از شما می‌پرسم سواد یا ذوق و معلومات را در اشخاص از کجا اطلاع پیدا می‌کنید؟ آیا مستقیما می‌شود انسان معلومات و ذوق کسی را احساس و مشاهده کند؟ نه، ذوق امری است که با چشم دیده نمی‌شود، با دست هم لمس نمی‌شود، حتی با چشم مسلح و ابزار هم نمی‌شود تشخیص داد و هرکسی هم تشخیص داده، از این راه نبوده. ما سعدی را که می‌گوییم شاعر بسیار باذوقی بوده، ذوق او را از کجا درک کردیم؟ ما فقط اثر را می‌بینیم؛ وقتی اثر را می‌بینیم، می‌بینیم اثری است که اگر سعدی آدم کودن و بی‌ذوق و بی‌فهمی می‌بود، خود به خود چنین آثاری از او به وجود نمی‌آمد.

آیا در خلقت عالم، نظم ناشی از علت غایی وجود دارد؟

حالا ما باید راجع به خلقت عالم و خلقت موجودات مطالعه کنیم و ببینیم در به وجود آمدن این اشیاء، همین انسان، همین گیاهها و بلکه تمام نظاماتی که در عالم هست از منظومهٔ شمسی گرفته تا بالاتر، در هر جای عالم[۱]، آیا این تشکیلات و نظمی که الآن وجود دارد، تنها علت فاعلی برایش کافی بوده؟ یعنی همین‌که نیروهایی وجود داشته باشد، بدون اینکه این نیروها خودشان دارای شعور و ادراک و فهم باشند و وسیله‌ای را از میان صدها هزار وسائل برای یک هدف انتخاب کنند، بدون اینکه یا خودشان شعور داشته باشند یا یک قوهٔ شاعر آنها را تحت اداره و ارادهٔ خودش قرار بدهد، آیا عالم قابل توضیح است یا نه؟ مثلا ما همین مقدار که دندانهای[۲] یک انسان را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم تناسب بسیار کاملی میان دندانهای جلوی دهان (ثنایا) تا دندانهای نیش و کرسی، با مواد غذایی که بدن احتیاج دارد وجود دارد، که مواد غذایی را اول قطع کند، ببرد و تکه پاره کند، بعد آسیا کند و بعد انسان آن را بلع کند. آیا اینها روی انتخاب به وجود آمده؟ در اینکه نیرویی بوده که اینها را به وجود آورده شکی نیست، [سؤال این است که] آیا اینها انتخاب‌شده هستند، یا اینکه رابطهٔ اینها با هدف و نتیجه‌ای که بر وجود اینها بار است یک رابطهٔ تصادفی است؟

جنس ماده که دارای رحم است، دارای پستان هم هست و بچه که در رحم مادر قرار می‌گیرد، پستان مادر شیر می‌کند؛ آیا این، انتخاب شده یا انتخاب نشده؟ اینها را باید حساب کنیم. آیا واقعا پستان در جنس ماده‌ای که بچه‌هایش خلقت و احتیاجات مخصوصی دارند، با این تشکیلات و نظم، حتی با آن دگمهٔ سر پستان با آن طرزی که شیر را ترشح می‌کند، آیا اینها انتخاب‌شده هستند یا انتخاب‌شده نیستند؟ و همچنین سایر قسمتها.

نقش علم در برهان نظم

اینجاست که علم به ما کمک می‌کند. علم تجربی و آزمایشی هرچه که پیش برود

---

۱. اگر ما فقط در یک قسمت هم مطالعه کنیم کافی است، چون در یک جا که دلیل پیدا کنیم کافی است.

۲. البته اینها مثالهای خیلی ساده‌ای است.

کمک می‌کند، چون علم تجربی و آزمایشی هرچه بیشتر روی اشیاء طبیعت مطالعه کند، به نظامات داخلی آنها بیشتر پی می‌برد. مثلا تشریحِ قدیم تا حدودی به تشکیلاتی که در چشم بود پی برده بود و حتی اسمهای پرده‌های چشم اسمهای قدیمی است، اما کجا قدیم به این همه نظامات دقیقی که امروز برای چشم ذکر می‌کنند ـ که اصلا انسان حیرت می‌کند ـ پی برده بود؟! علم وقتی پیش می‌رود نظامات بیشتری کشف می‌کند، نظاماتی که از وجود انتخاب، اختیار، تدبیر و اراده، بیشتر حکایت می‌کند. پس معنی کمک علم در اینجا این است.

نقد کتاب «راه طی شده»

چون مطلب، هم علمی و هم دینی است و برای اینکه آقایان کاملا توجه کنند، من از یکی از کتابهایی که در این زمینه مطلب نوشته، مطالبی یادداشت کرده‌ام، و چون به نظر من اشتباهی در آنجا بود، خواستم آن اشتباه را تذکر بدهم که لااقل دیگران این گونه اشتباه نکنند؛ چون اگر مطلب را مثل این کتاب بیان کنیم، نه تنها جوابی به مادیین نداده‌ایم، بلکه ابزاری هم به دست مادیین داده‌ایم و ای بسا افرادی که خیال کنند منطق الهیون این است و بگویند اگر این طور است پس درست نیست.

در کتاب راه طی شده[1] فصلی دارد تحت عنوان «توحید». در آن فصل، اول اشارهٔ خیلی مختصری دارد به تاریخ توحید و در واقع تاریخ ادیان، که مثلا بشر از اول حالت دینی‌اش چه بوده است و آیا اول بت‌پرست بوده یا نه، که ما عجالتا به آن حرفها کاری نداریم. بحث بسیار مختصری هم در تاریخ علم و فلسفه می‌کنند تا مطلب را می‌رسانند به قرون جدید و تحولی که در قرون جدید پیش آمد و اینکه این تحول چگونه با دین تصادم کرد و ضربه به دین زد؛ می‌رسد به اینجا: «خلاصه آنکه علم ضربهٔ بزرگی بر پیکر دین زد». بعد می‌گویند:

> اما کدام دین؟ دین کشیشها و آخوندها، دین تحریف شدهٔ کسانی که طبیعتی و ماوراء طبیعتی قائلند، آنها که دین را ممزوج با افکار قدیمی و تابع علوم و فلسفهٔ غلط یونان نموده‌اند.

---

۱. [از مهندس مهدی بازرگان]

تا آنجا که می‌گویند:

اینها نگرانی ندارد، زیرا همین علم که به اینها ضربه زد، به آن چیزی که اساس دین بود ضربه که نزد سهل است، تقویت و تأیید کرد، که خود توحید باشد.

البته ما هم این آخری را قبول داریم؛ علم به اساس دین که توحید است نه تنها ضربه نزد، بلکه آن را تأیید کرد (همین راهی که عرض کردم)؛ منتها ایشان این را طوری تقریر می‌کنند که همان مسألهٔ علت فاعلی می‌شود. حالا از نظر نویسنده علم چگونه توحید را تأیید کرده؟ به این بیان:

اگر از یک دانشمند بپرسید «علم چیست؟» بالاخره خواهد گفت علم یعنی بیان روابطی که در طبیعت مابین علل و معلولهای مشهود وجود دارد[۱]. هر محققی که در آزمایشگاه سرگرم تجربیات می‌شود و متفکری که در اوضاع اجتماع خود غور می‌نماید، هدفی جز این ندارد که اوّلاً حوادث و قضایای طبیعت را موشکافی کرده، دقیقا بشناسد و ثانیا ریشهٔ این حوادث و قضایا و ارتباطی را که مابین آنها وجود دارد کشف کند[۲]. هیچ دانشمندی نیست که کوچکترین شیئی یا حادثه‌ای را مستقلّ اتفاقی دانسته[۳]، به یک شیء دیگر یا علتی نسبت ندهد و بالعکس ضعیف‌ترین عملی را ضایع شده و بی‌اثر بپندارد[۴]. بنابراین، علم صریحا یا تلویحا متکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر استقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشیاء می‌باشد[۵]. عالِم نه تنها معتقد به حقیقت می‌باشد و دنیا را پوچ و بی‌اساس نمی‌پندارد، بلکه

---

۱. یعنی اصل علیت؛ همان رابطه‌ای که میان هر معلولی و علت فاعلی آن است.
۲. راست است؛ علم روابط علت و معلول را به دست می‌آورد.
۳. درست است؛ هیچ کسی نیست که حادثه‌ای را مستقل از حوادث دیگر بداند و برایش هیچ علتی قائل نباشد.
۴. یعنی هیچ معلولی هم نیست که او آن را منشأ یک اثر دیگر نداند.
۵. علم منکر صدفه و اتفاق است.

یقین به وجود یک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است نیز دارد[۱]. علاوه بر این هیچ محققی نیست که اگر در گوشهٔ آزمایشگاه خود روی یک حادثهٔ کوچکی قانونی را کشف نمود، آن قانون را در هر جای دیگر طبیعت جاری و ساری نداند[۲]، پس در واقع حقیقت مکشوف را همه جایی و لایزالی نشناسد. بنابراین دانشمند عملا معتقد است که هیچ چیز طبیعت بی‌اساس و منشأ نبوده، یک نظم واحد متقن ازلی در سراسر دنیا وجود دارد[۳]. خداپرست چه می‌گوید؟ او می‌گوید دنیا دارای مبدأ و اساس بوده، یک ناظم واحد ازلی قادری به نام خدا بر سراسر آن حکومت می‌کند. تنها تفاوت در این است که عالِم صحبت از نظم می‌کند و موحّد ناظم را اسم می‌برد.

اینجاست که مطلب به کلی خراب می‌شود؛ زیرا مطلبی که تا اینجا گفتید ـ که علم جز روابط علت و معلول را کشف نمی‌کند و علم برای هر چیزی علتی قائل است و این قانون را تعمیم می‌دهد ـ جز اینکه علتهای فاعلی را نشان دادید چیز دیگری نیست؛ یعنی گفتید علم برای هر چیزی علت فاعلی می‌شناسد، پس عالِم برای عالَم نظمی قائل است، یعنی یک نظم زنجیری قائل است و قائل به صدفه و اتفاق نیست.

تا اینجا کجا حرف خداپرست را تأیید می‌کند؟! اگر فقط تا همین جا جلو بیاییم، ناظمْ همان خود علتها هستند؛ چون این نظم جز همان نظم زنجیری چیز دیگری نیست و معنای این نظم این است که هر معلولی علتی دارد، آن علت هم علتی دارد و... . از مادی هم اگر بپرسید می‌گوید یک چنین نظم زنجیری وجود دارد. اگر بپرسید خدا چه؟ می‌گوید اصلا به خدا احتیاجی نیست و دیگر در اینجا فرض

۱. ارتباط قطعی همانی است که ناشی از علت و معلول است.

۲. اصل تعمیم؛ عالم وقتی آزمایش می‌کند، در مورد یک امر جزئی چیزی کشف می‌کند، ولی می‌داند طبیعتْ یک جریان واحد متحدالشکلی دارد؛ یعنی اگر روی آب مثلا در اروپا آزمایشی کردند و خاصیت آب را به دست آوردند، نمی‌گویند آبهای داخل آزمایشگاه یا آبهای اروپا این خاصیت را داشت، بلکه می‌گویند آب در دنیا این خاصیت را دارد.

۳. نظمی که تا اینجا خواندیم، نظم ناشی از علت فاعلی بود، چیز دیگری نبود.

خدا جا ندارد. اگر بپرسید ناظم چیست؟ می‌گوید ناظمْ خود همین علتها و معلولهاست؛ یعنی تا این مقدار بیانی که ما می‌کنیم، دیگر جایی برای خدا به عنوان یک ناظمِ جدا از این اشیاء و ماوراء این اشیاء، نیست؛ مگر اینکه بگوییم مقصود از خدا خود همین علتها و معلولهاست؛ یعنی بگوییم چون ماورای طبیعت دروغ است، پس خدا یعنی طبیعت، طبیعت هم یعنی خدا، ناظم [هم] یعنی همین اجزاء طبیعت. ولی آیا چنین چیزی است؟! خداپرست چنین حرفی نمی‌زند.

بعد می‌گوید:

> قرآن هم غیر از این چیزی نمی‌گوید[1]، بلکه خدا را به عنوان کسی معرفی می‌نماید که زمین و آسمانها را سرشته است، شب و روز را در پی یکدیگر می‌آورد[2]، دانه و درخت را می‌شکافد، جسم مرده را تبدیل به وجود زنده و زنده را منقلب به مرده می‌کند، باران به زمین می‌رساند. در واقع تمام حرکات و اطوار طبیعت را که مشرکین به خدایان یا به منبعهای مختلف نسبت می‌دادند، قرآن مربوط و ناشی از یک جا می‌گیرد.

خوب آنجا کجاست؟ آیا مقصود همان علتهای فاعلی است؟ یا قرآن در اینها می‌خواهد نظم غایی را بیان کند؟ قرآن می‌خواهد بگوید اگر طبیعت رها بود و به خود واگذار می‌بود، و اگر همین نظام علت و معلولی و همین نظام فاعلی به خود واگذار می‌بود و تحت اراده و تدبیر دیگری نمی‌بود، این نظام به این شکلی که امروز می‌بینید وجود نداشت. نه این است که قرآن فقط می‌گوید هر چیزی علتی دارد، آن علت هم علتی دارد و... . بعد می‌گویند:

> پس فرق خداپرست موحد و عالم غیر خداپرست امروزی در این شد که اوّلی افعال را به صیغهٔ معلوم و با ذکر فاعل بیان می‌کند[3] و دومی به صیغهٔ

۱. یعنی همان نظم علت و معلول را نشان می‌دهد.
۲. برای اینها علت است.
۳. یعنی می‌گوید: خدا چنین کرده.

مجهول حرف می‌زند[۱].

نه، غیر خداپرست هم می‌گوید «چنین کرده است»، منتها علتش را همین امر مادی می‌داند. بعد می‌گویند:

اشکالی که دانشمندان غیر خداپرست دارند این است که می‌گویند چگونه کسی را که نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم توصیف کنیم قبول نماییم[۲]؟ به علاوه، وقتی به خدا قائل شدیم باید پی آن برویم که او از کجا آمـده و چگـونه درست شده است[۳]؟ پس چون مسأله حل نمی‌شود و نـقطهٔ مـجهول یک مرحله عقب می‌رود، بهتر است پای خود را از وجود محسوسات طبیعت فراتر نگذاریم و از وجود و عدم خدا فعلاً صحبت نکنیم. در جواب آقایان باید گفت: اولاً هیچ پیغمبری و بنابراین خود خدا نخواسته ما خدا را کماهو بشناسیم[۴]، بلکه سهل است، منع هم کرده‌اند[۵]. و آنچه را ما بتوانیم وصف یا درک کنیم ناچار از نوع خودمان است، پس خدا نیست. بنابرایـن تـوقع چنین معرفتی را فعلا نباید از خود داشته باشیم[۶]. ثانیا وقتی عقب و جلو رفتن مجهول تفاوت نمی‌کند[۷]، چرا برخلاف عادت و معمولی که در همه چیز و همه جا داشته، برای هر فعلی فاعلی و برای هر نـظمی نـاظمی را سراغ می‌دهیم، در مورد فاعل کل و ناظم اصلی این قدر لجاج به خـرج دهیم و تکبر و تجاهل نماییم؟ وقتی به قانون احترام می‌گزاریم، چرا بـه

---

۱. یعنی می‌گوید: چنین شده است.

۲. اشکال می‌کنند که خوب، خدا یعنی چه؟! خدا را که ما نمی‌توانیم بشناسیم.

۳. یعنی اگر بگوییم خدا، بعد می‌گوییم خدا چطور درست شده؟

۴. این، شناختن کماهو نیست. اگر کسی به ما گفت: «شما که می‌گویید اینها را خدا به وجود آورده، خدا را چه کسی به وجود آورده؟» آیا بگوییم دیگر لازم نیست این را بفهمیم؟ یا این حداقلی است که انسان باید خدا را به عنوان مبدأ کل بشناسد؟ این چه ربطی دارد به اینکه کسی بخواهد خدا را کماهو بشناسد؟!

۵. چنین منعی هم نیست.

۶. یعنی درست است، این اشکال لاینحل است.

۷. یعنی به هر حال ما نمی‌توانیم اشکال را حل کنیم.

قانونگذار بی‌اعتنا باشیم؟

در واقع اوّل تسلیم می‌شود که این یک مجهولی است و به هر حال جواب ندارد؛ بعد می گوید «ما چرا از عادت معمول خارج بشویم؟! ما که برای هر فعلی فاعلی قائل هستیم، چرا برای این نظم کل، فاعل قائل نباشیم؟!»

روی این حساب، دیگر نظم کلی باقی نمی‌ماند. ما وقتی بیان خودمان را فقط به اصل علت فاعلی متکی می‌کنیم، دیگر جا برای ناظم کل باقی نمی‌ماند؛ ناظم کل یعنی چه؟! ما دست روی «الف» می‌گذاریم و می‌گوییم «الف» را «ب» به وجود آورده، دست روی «ب» می‌گذاریم و می‌گوییم «ب» را «ج» به وجود آورده، دست روی «ج» می‌گذاریم و می‌گوییم «ج» را «د» به وجود آورده، تا بی‌نهایت هم که جلو برویم ـ همین طور که اساس این بیان هم همین است ـ هر معلولی علتی دارد. خوب نظم همین جا درست است، آیا دیگر جا برای ناظم کل باقی می‌ماند؟! اصلا ناظم کل یعنی چه؟! مگر اینکه بگوییم ناظم کل یعنی کل همین طبیعت؛ آن هم که همین طبیعت است و چیز دیگری نیست.

این را از آن جهت عرض کردم که اشتباه بسیار بزرگی است و نباید از آن غفلت کرد. هر مادی مسلکی به این مطلب برسد می‌گوید: آقا! این خدایی که شما گفتید، چه شد؟ اگر همین نظام علت فاعلی را ذکر کنید و بگویید هر فعلی فاعلی دارد و یکدفعه اسم فاعل کل بیاورید، می‌گوید دیگر فاعل کل یعنی چه؟!

اگر ما اسمی از نظم و نظام می‌بریم، و اگر اسمی از «اتقان صنع» می‌بریم، تنها این حرفِ ساده نیست که هر مادی و الهی و هر عالمی و هرکسی قبول دارد که معلولْ علت فاعلی می‌خواهد و فعلْ فاعل می‌خواهد، بلکه عمده چیز دیگری است. تنها فرض نظام فاعلی (یعنی نیرویی کافی برای به وجود آمدن) [برای اثبات وجود ناظم کل کافی نیست.] نیروی یک بی‌سواد هم برای به وجود آمدن یک نامه کافی است، ولی علمش و آن چیزی که به او قدرت انتخاب و اختیار بدهد، کافی نیست. آنها که از نظام عالم صحبت می‌کنند می‌خواهند بگویند در نظام عالم بوی انتخاب می‌آید، بوی اختیار می‌آید، بوی این می‌آید که طبیعت مرتب سر دو راهی‌ها قرار می‌گیرد و

راه مناسب را انتخاب می‌کند، بلکه سر هزار راهی‌ها واقع می‌شود و راه مناسب خودش را انتخاب می‌کند؛ خلاصه در کار عالم انتخاب است.

□

ـ به نظر بنده علت غایی نمی‌تواند منفک و مستقل از علت صوری باشد. علت صوری یعنی ارتباطی که بین کلمات وجود داشته تا نامه را به وجود آورده، و علت غایی هدف نویسنده است، در حالی که علت صوری تا حدّی در خودش هدف نویسنده را (یعنی شعور را) متمرکز دارد. وقتی سلسله کلمات مربوط به هم را در نامه انتخاب کردیم یا یک سلسله اشیاء منظم و مربوط به هم را در ساختن یک میز انتخاب کردیم، ما همان‌جا علت غایی را در آن متمرکز کرده‌ایم.

اما استدلالی که آقای مهندس بازرگان در کتاب راه طی‌شده کرده، به نظر من کاملا درست است. ایشان می‌گویند دانشمندان، امروز پی به وجود نظمی در دنیا برده‌اند و اعتراف به این نظم می‌کنند. نظم غیر از رابطهٔ علت و معلول است. علت و معلول را همه قبول دارند، ولی نظم مسألهٔ دیگری است. ممکن است علل مختلف، معلولهای مختلفی به وجود آورند ولی بین آنها نظمی برقرار نباشد. دانشمندان ماتریالیست نظم را در عالَم علم می‌پذیرند اما در استنتاج و استنباط از آن، تعلل یا مسامحه یا تعمّد می‌کنند و می‌گویند لازم نیست ناظمی، هدفی و علت غایی‌ای وجود داشته باشد تا این نظم به وجود آمده باشد، بلکه خود به خود و بر حسب تصادف به وجود آمد. آنها می‌گویند سلولهای بدن بر حسب تصادف این جور قرار گرفته‌اند که یکی چشم، یکی مو، یکی استخوان و یکی پوست شده.

اما یک موحد (بخصوص امروز که قانون احتمالات را به صورت ریاضی درآورده‌اند) استدلال می‌کند که امکان ندارد این نظم را در علم بپذیریم اما ناظم مستشعر را نپذیریم.

قانون احتمالات می‌گوید شما اگر کیسهٔ سربسته‌ای داشته باشید و در آن سه گلولهٔ سفید و چهار گلولهٔ سیاه بیندازید، به طوری که این گلوله‌ها

هم‌وزن و هم‌شکل باشند و به طور یکسان لمس شوند (زبری و نرمی و سردی و گرمی آنها یکسان باشد)، بعد با چشم بسته دستمان را وارد این کیسه کنیم و یکی از این گلوله‌ها را در بیاوریم، احتمال اینکه این گلوله سفید باشد $\frac{۳}{۷}$، و احتمال اینکه گلولهٔ سیاه بیرون بیاید $\frac{۴}{۷}$ است.

بنابراین چنین تعریف می‌کنند: احتمال وقوع هر حادثه یک عدد کسری است که صورت آن تعداد موفقیت و مخرج آن تعداد امکان را نشان می‌دهد. پس احتمال وقوع هر حادثه عددی است کمتر از ۱. وقتی صورت و مخرج مساوی باشد، احتمال وقوع هم ۱ می‌شود؛ یعنی مثلا اگر داخل آن کیسه تمام هفت گلوله سیاه باشد، احتمال اینکه گلولهٔ سیاه در بیاوریم $\frac{۷}{۷}=۱$ است که به آن می‌گویند حوادث حتمی‌الوقوع. و در این کیسه که گلولهٔ قرمزی وجود ندارد، احتمال اینکه گلولهٔ قرمزی در بیاوریم $\frac{۰}{۷}=۰$ است. پس عدد احتمالی حوادث ممتنع‌الوقوع صفر است. بعد می‌گویند حال اگر ما هفت بار در کیسه دست کنیم، آیا سه بار گلولهٔ سفید و چهار بار گلولهٔ سیاه در می‌آید؟ جواب این است که خیر، ممکن است هر هفت بار گلولهٔ سفید در بیاید. اما اگر تعداد آزمایش را زیاد کنید، به این عدد میل می‌کنید و اگر تعداد آزمایش به بی‌نهایت میل کند، حتما به این عدد می‌رسید که سه بار گلولهٔ سفید و چهار بار گلولهٔ سیاه در بیاید.

قضیهٔ دیگری هم در قانون احتمالات هست و آن اینکه می‌گویند: احتمال وقوع دو حادثهٔ متواتر، حاصل ضرب عدد احتمالی آنهاست. به عنوان مثال اگر کسی که سواد ندارد و حروف را نمی‌شناسد پشت یک ماشین تحریر بنشیند، احتمال اینکه ابتدا حرف «ب» را بزند $\frac{۱}{۳۲}$ است (یک حرف از ۳۲ حرف الفبا). اما احتمال اینکه «ب» را بزند و پشت سرش حتما «ن» را $\frac{۱}{۳۲}\times\frac{۱}{۳۲}$ یعنی تقریبا $\frac{۱}{۱۰۰۰}$ است؛ یعنی احتمال آن خیلی ضعیف است. و احتمال اینکه پشت سر آنها «ی» در بیاید $\frac{۱}{۳۲}\times\frac{۱}{۳۲}\times\frac{۱}{۳۲}$ یعنی تقریبا $\frac{۱}{۳۲۰۰۰}$ است، و احتمال اینکه این آدم بی سواد همان طوری که روی ماشین تحریر انگشت می‌زند، شعر «بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند» را تایپ کند $\frac{۱}{۳۲}$ به قوهٔ فرضا ۴۰ است که در عرف می‌گویند ممتنع و محال است، در حالی که از لحاظ ریاضی این عمل

امکان وقوع دارد، منتها عدد احتمالی به سمت صفر میل کرده است، چون مخرجش به سمت بی نهایت رفته.

در نظم طبیعت که هر قسمتش را در نظر بگیریم خیلی پیچیده‌تر از ماشین تحریر است، احتمال اینکه بین اینها رابطه‌ای نباشد و فرد غیر ذی‌شعوری اینها را به وجود آورده باشد، عددی است که به سمت صفر میل کرده است. ولی به هر حال آنها می‌گویند چون صفر نیست، پس احتمال دارد ناظم این طبیعت، شاعر نباشد. ما می‌گوییم گو اینکه این عدد تقریبا به سوی بی‌نهایت میل کرده، ولی ما همین اندازه می‌پذیریم و شما هیچ چیزی را در طبیعت به این اندازه یقین ندارید و همین اندازه اعتقاد به وجود خدا برای ما کافی است.

استاد: صحبت آقای مهندس در دو سه قسمت بود. قسمت اول مربوط به این بود که رابطه‌ای میان علت صوری و علت غایی وجود دارد. البته شکی نیست که همهٔ این چهار علت با همدیگر ارتباط دارند. (این مثالهایی که عرض کردیم ـ اول هم عرض کردم ـ در مصنوعات بشری است و از جنبه‌هایی درست است و از جنبه‌هایی ضعیف است.) اگر مقصود شما این است که علتهای چهارگانه با هم ارتباط دارند، بدون شک همین طور است، ولی اگر مقصود این است که علت صوری و علت غایی هر دو یک چیز است، نه، این طور نیست؛ به این معنا که آن که نامش علت صوری است «انتخاب شده» است و هدفی که از انتخاب آن بوده اثری است که بر وجود آن مترتب است [و این «هدف» همان علت غایی است؛] یعنی علت فاعلی، اول اثر آن علت صوری را دیده و بعد آن را به خاطر اثرش انتخاب کرده است. در همان شعری که خودتان مثال زدید، [علت فاعلی] این حرفها را که همان شکل خاص است، دیده و اثری را هم که بر این شکل بار است می‌بیند (چون آن قراردادی که در میان مردم است این است که از این کلمه این مفهوم را درک کنند) و به خاطر اینکه از این کلمات به این شکل بالخصوص آن مفهوم در ذهنها منتج می‌شود، این را انتخاب کرده است.

و اما آنچه که راجع به بیان راه طی شده بود؛ ایشان استنادشان تنها به کلمهٔ «نظم» بود، و اگر همین طور که شما گفتید و ما گفتیم، مقصودشان از نظم، نظم ناشی

از علت غایی باشد، ما هم حرفی نداریم؛ ولی متأسفانه تمام عبارات از اوّل تا به آخر نشان می‌دهد که این نظم جز همان نظم فاعلی چیز دیگری نیست. من [نسبت] به کتاب و عبارتها حرف دارم؛ ممکن است مقصود نویسنده چیز خاصی باشد یا مطلبی را اینجا نیاورده باشد، آن حرف دیگری است. شما اگر این عبارتها را از اول تا به آخر بخوانید می‌بینید آن نظمی را که در عالم بیان کرده است، جز نظم ناشی از علت فاعلی ـ که ما اسمش را نظم زنجیری گذاشتیم ـ چیز دیگری نیست و کوچکترین اشاره‌ای به آن نظمی که الآن خود شما توضیح دادید نشده است.

و اما مطلب سوم، بسیار حرف حسابی‌ای است و بیان ریاضی همین مطلبی بود که ما عرض کردیم. از جمله مسائل خوبی که امروز کشف شده همین قانون حساب احتمالات بوده و شاید کمتر هست که انسان در گفته‌های علمای امروز که راجع به توحید بحث کرده‌اند، وارد شود الّا اینکه اول همین موضوع را ذکر کرده‌اند. گاهی مثال معروف سکه را ذکر می‌کنند و گاهی همان مثالی را که آقای مهندس گفتند، و بیان ایشان هم از هر جهت تمام و درست است.

در حساب احتمالات وقتی که ترکیب زیاد شد احتمالات زیاد می‌شود و احتمال اینکه شیء روی تصادف به وجود آمده باشد آنقدر ضعیف می‌شود که عملا هیچ کس نیست که [به محال بودن آن] یقین نداشته باشد. اگر بگوید شاید تصادف باشد، از نظر فلسفی کسی نمی‌تواند این «شاید» را جواب بدهد، اما خود همان گوینده هم یقین دارد که مطلب از این قرار نیست.

من مثال دیگری ذکر کنم. از مواردی که بشر طبعا یقین پیدا می‌کند ولی کسی نمی‌تواند با دلیلْ احتمال خلافش را رد کند، مسألهٔ تواتر است. هیچ در تواتر دقت کرده‌اید؟ همیشه انسان در حرف و خبر یک نفر، احتمال دروغ و احتمال خطا و اشتباه می‌دهد[1]. اگر یک نفر آدم عادی بگوید که من شهری را در اروپا دیده‌ام که این خصوصیات را داشت و چنین اسمی داشت، طبعا احتمال اینکه دروغ بگوید یا اشتباه کند، هست. اگر یک نفر دیگر درست مثل همان شخص ـ نه موثّق‌تر از او ـ پیدا شود و عین حرف او را بگوید، احتمال خطا و دروغ در این هم به تنهایی هست. یک نفر دیگر هم بیاید و همان خبر را بدهد، در آن هم به تنهایی احتمال خطا و

۱. به طور عادی این طور است؛ اینکه یک وقت قرائن خاص باشد کاری به آن نداریم.

دروغ هست. اگر صدها هزار نفر بیایند و خبر بدهند، در حرف هر یک از آنها به تنهایی احتمال دروغ و خطا هست. خوب، چه دلیلی دارد که در حرف همهٔ اینها احتمال خطا یا دروغ[۱] نرود و حال آنکه ما همیشه یک سلسله اخباری را بدون اینکه دیده باشیم، به طور یقینی ـ که هیچ شکی در آن نداریم ـ فقط به نقل اقوال قبول می‌کنیم.

از مثالهای معروفی که قدیم ذکر می‌کردند این بود که می‌گفتند مکه در دنیا وجود دارد. (در قدیم حاجی کم بود، ولی به حد تواتر بود.) همان طور که انسان در وجود خورشیدی که خودش می‌بیند شک نمی‌کند، کسی هم که به مکه نرفته در اینکه مکه‌ای و کعبه‌ای الآن وجود دارد شک نمی‌کند و هیچ احتمال نمی‌دهد که شاید تمام این آدمهایی که می‌روند و می‌آیند، بنا گذاشته‌اند دروغ بگویند. در گفتهٔ هر کسی به تنهایی، احتمال دروغ می‌رود، ولی در مجموع، احتمال دروغ نمی‌رود. شما هیچ برهان ریاضی یا فلسفی نمی‌توانید بر این مطلب اقامه کنید؛ البته فلاسفه برهانهایی اقامه کرده‌اند، ولی آن کسی که یقین دارد، در اینجا برهانی ندارد و یقین دارد.

در این مثالی هم که ایشان ذکر کردند، همین جور است. اگر کسی بگوید «گلستان سعدی را سعدی گفته در حالی که آدم بی‌سواد مطلقی بوده و اصلا خودش این معانی و مفاهیم را هیچ درک نمی‌کرده» انسان نمی‌تواند برهانی نظیر برهان ریاضی فلسفی [در رد این ادعا] اقامه کند، ولی احتمال هم نمی‌دهد و یقین دارد [که چنین نیست.] ما هم غیر از یقین چیز دیگری نمی‌خواهیم و لازم نیست برهان داشته باشیم. انبیا برای مردم ایمان و یقین می‌خواستند، اینها هم در مردم تولید ایمان و یقین می‌کند، گو اینکه در مقابل آن احتمال فلسفی نتوانند برهان اقامه کنند. به قول ایشان مگر من دیوانه‌ام که قبول نکنم؟! هر آدم عاقلی این را قبول می‌کند و رد می‌شود، بیش از این نیست.

البته این بیان، بیان بسیار خوبی است، ولی بیان ریاضی همین مطلب است که تنها فرض علت فاعلی (به معنای تنها نیروی کافی داشتن) برای به وجود آمدن این نظام کافی نیست. غیر از نیرو (نیروی جمادی به قول قدما و نیروی فیزیکی به قول

۱. به این صورت که همهٔ اینها تبانی بر کذب کرده باشند.

امروز) چیز دیگری که همان خاصیت شعور و درک و علم است باید باشد که در میان همهٔ این احتمالها یک احتمال را با نتیجه‌ای که در نظر دارد مناسب ببیند و انتخاب کند.

ـ بنده دو مطلب را خیلی مختصر و موجز عرض می‌کنم. یکی اینکه صحبت راجع به چیزهایی که خلق شده یا مصنوع است بود. در این مسائل ما نظمی احساس می‌کنیم که اینها باید بر طبق یک شعور ابتدایی یا با وجود یک ناظم ترتیب داده شده باشد. آن کسانی که از نظر علمی می‌خواهند بحث کنند و فکرشان جنبهٔ مادی دارد، این مسأله را بدون مبنا طرح نمی‌کنند؛ آنها می‌گویند آن چیزی که ما در عالم خلقت می‌بینیم، از چیزهای خیلی ناقص و ابتدایی هست تا چیزهای خیلی تکمیل شده، و این اشیاء در زمانهای خیلی طولانی طبق قوانین معینی که در طبیعت وجود دارد با هم برخوردهایی کرده‌اند؛ آنچه که قابل بقا بوده مانده و آنچه که قابل حیات بوده تشکیل شده، و آنچه که نشده از بین رفته. ما خیلی چیزهای ناقص ـ مثلا بعضی موجودات زندهٔ ناقص ـ می‌بینیم که نسبت به انسان در سطح خیلی پایین‌تری قرار دارند. بعضی از اینها که در طبیعت قابل بقا نبوده‌اند، خود به خود از بین رفته‌اند، و در طی قرون و اعصار متمادی آنچه که قابل بقا بوده مانده.

مطلب دوم اینکه ما راجع به مصنوع و مخلوق صحبت کردیم، ولی راجع به قوانین موجود در طبیعت بحثی نشد؛ مثل این می‌ماند که ما راجع به یک رأیی در یک دادگاه جنایی بحث کنیم که فلان کس را فلان قاضی محکوم به اعدام کرد، ولی هیچ راجع به قوانین موجود که چطور شد و چه کسی این قانون را وضع کرد که منتج به رأی قاضی شد، بحث نکنیم. علی‌الظاهر آن قاضی آن شخص را محکوم به اعدام کرده، ولی اصل مطلب، آن قوانینی است که در زمان خیلی پیشتر از آن وضع شده.

حالا ما اگر در طبیعت یک قدری کلی‌تر نگاه کنیم، به همان قوانین منظمی بر می‌خوریم که موجودی را قابل بقا می‌کند و موجود دیگر را محکوم به نیستی می‌کند. من اینجا نمی‌خواهم دربارهٔ این قوانین از نظر علمی بحث

کنم، ولی برای بشر خیلی خودخواهی است که خودش را ذی‌شعور بداند و تدوین‌کنندهٔ این قوانین را بدون شعور بداند.

استاد: من بیان ایشان را تجزیه می‌کنم. بیان ایشان دو سه قسمت بود. یک قسمت راجع به اینکه ممکن است کسی بگوید در کنار این نظامی که شما نشان می‌دهید که از تدبیر حکایت می‌کند، بی‌نظمی‌ها و نقصهایی هم در عالم هست، بنابراین، این به آن در. اینها را اگر میل داشته باشید، بعدا به صورت اشکالات طرح می‌کنیم.

مطلب دومی را هم ایشان اشاره کردند، ما در نظر داریم بعد مفصلا عرض کنیم. وقتی فرضیهٔ داروین در دنیا پیدا شد، آن را ضربهٔ بزرگی بر استدلال نظام خلقت تلقی کردند و گفتند با همین قوانین انتخاب طبیعی داروین[1] می‌شود نظام موجودات زنده را توجیه کرد بدون اینکه به فرض «تدبیر» احتیاجی باشد؛ برای اینکه همان موضوع انتخاب اصلح می‌گوید فرض کنید صدها هزار از یک موجود پیدا شود، آنهایی که وجودشان متناسب با بقا نیست از میان می‌روند و تصادفا آن یکی که در میان صدها هزار وجودش متناسب با بقاست باقی می‌ماند، بعد هم به حکم قانون وراثت با همان خاصیتش به نسل بعد منتقل می‌شود. نسل بعد باز صدها هزار پیدا می‌شوند و باز آنهایی که متناسب نیستند از میان می‌روند؛ انتخاب اصلح و انتخاب طبیعی صورت می‌گیرد بدون اینکه شعوری در کار باشد. نتیجه‌اش این است که نظام به وجود می‌آید بدون شعور.

این البته حرف مهمی است. ما بعد بحث می‌کنیم که این جور نیست و اینها کافی نیست. نه اینکه بخواهیم بحث کنیم که آیا حرف داروین درست است یا درست نیست، بلکه بحث این است که قوانین تکاملی که داروین بیان کرده است، مؤید برهان علت غایی است و مضر به آن نیست. پس این را بعد بحث خواهیم کرد.

حرف سومی که ایشان زدند راجع به مسألهٔ قانون بود. قوانین طبیعت را با قوانین دادگستری نمی‌شود قیاس کرد. در قوانین بشری، قانونگذار یک شخص است و مجری قانون شخص دیگری است و قانون، قراردادی است. در طبیعت، بدون شک قوانینی هست، اما اگر کسی خیال کند قانون، واضع جداگانه‌ای از خالق

---

۱. داروین معتقد بود که موجودات، مخصوصا ذی‌حیاتها از ناقص و کوچک شروع شدند و بعد تکامل پیدا کردند، و چهار اصل ذکر کرد که هر چهار تا ناشی از علت فاعلی است و هیچ کدام با علت غایی ارتباط ندارد.

این مجریان دارد، درست نیست. قانون و این مجریان ـ که همان اجزاء طبیعت هستند ـ همه یک چیز است؛ یعنی خاصیت ذاتی این جزء طبیعت ـ که آن خاصیت را در نظم معینی اجرا می‌کند ـ همان قانون اوست. ما هرگز این جور حساب نمی‌کنیم که اول بگوییم خالق این موجودات چیست، و بعد بگوییم واضع قوانینی که بر موجودات حکومت می‌کند کیست؛ کأنّه یک بار مخلوقات و موجودات را خلق کرده‌اند و بار دوم برای آنها قوانینی وضع کرده‌اند و این قوانین را به آنها تحمیل کرده‌اند. نه، این جور نیست و یک جعل (به اصطلاح فلسفی) بیشتر وجود ندارد؛ خلقتِ وجود این مخلوقات عین وضع قوانین است و وضع قوانین عین خلقت اینهاست. بنابراین، دو حساب در کار نیست.

حرف آخری که شما گفتید «چگونه در یک بشر کوچک شعور و نظم هست و در عالم بزرگ نیست» این البته تأییدی است برای توحید، که بعد روی آن بحث می‌کنیم.

۲ برهان نظم

نظم ناشی از علت غایی

صحبت ما در دلیل نظم بود. معنی نظمی را که در باب خداشناسی به کار برده می‌شود و دلیل گرفته می‌شود، در جلسهٔ گذشته عرض کردیم. گفتیم این نظم ـ به اصطلاح فلسفی ـ نظم ناشی از علت غایی است نه نظم ناشی از علت فاعلی. نظم ناشی از علت فاعلی جز این نیست که هر معلولی و هر اثری، مؤثری و فاعلی لازم دارد که قبل از آن معلول زمانا یا رتبةً وجود داشته است و به وجود آورندهٔ آن است. قهرا اگر آن علت هم معلول علت دیگری باشد و همین طور هر علتی معلول علت دیگر، و همچنین هر معلولی را هم که در نظر بگیریم به نوبهٔ خودش علت برای معلولی باشد، خواه ناخواه یک نظم زنجیری در میان اشیاء به وجود می‌آید. این نظم (صِرف این نظم را عرض می‌کنم) به هیچ وجه دلیل بر وجود خدا نخواهد بود.

ولی نظم دیگری داریم که ناشی از علّیّت غایی است و معنایش این است که در معلول، وضعی وجود دارد که حکایت می‌کند که در ناحیهٔ علتْ انتخاب وجود داشته است؛ یعنی این علت که این معلول را به وجود آورده است، در وضع و حالی قرار داشته است که می‌توانسته این معلول را به اشکالی دیگر به وجود آورد، و در میان شکلهای مختلفی که امکان داشته این معلول وجود پیدا کند، یک شکل معینِ

بالخصوص از ناحیهٔ علت انتخاب شده است.[۱] پس ناچار در ناحیهٔ علت باید شعور و ادراک و اراده وجود داشته باشد که هدف را بشناسد و وسیله بودن این ساختمان و این وضع را برای آن هدف تمیز بدهد و این را که به وجود آورده است به عنوان وسیله برای آن هدف به وجود آورده باشد.

اصل علیت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده است دارای شعور و ادراک و اراده باشد، یا آنکه اگر خود فاعل دارای شعور و ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر و ارادهٔ فاعل بالاتری باشد[۲]. آن نظمی که می‌گویند در عالم وجود دارد و دلیل بر وجود خداوند است (یا اگر بخواهیم بهتر تعبیر کنیم باید بگوییم دلیل بر وجود ماوراءالطبیعه است) این نظمِ به معنی دوم است.

یادآوری نقد بر کتاب راه طی شده

ایراد ما بر آنچه در جلسهٔ گذشته از کتاب **راه طی شده** نقل کردیم صد در صد وارد است؛ یعنی در آن کتاب لااقل میان این دو نوع نظم تمیز داده نشده، یا بگوییم فرق گذاشته نشده است. آن نظمی که آنجا ذکر می‌کند که دلیل بر توحید است و می‌گوید علوم دنیا جز این چیزی نگفته‌اند و علوم یک نظم قطعی را در کار جهان نشان می‌دهند، همان نظم ناشی از علت فاعلی است که در اینجا به درد ما نمی‌خورد و فایده‌ای ندارد؛ و نقصهای زیادی در آن کتاب وجود دارد که در جلسهٔ قبل اشاره کردیم.

علت اصلی اینکه آن کتاب از آن راه رفته است این است که مبنا و اساسی را شروع کرده است که جز این راه را نمی‌توانسته طی کند؛ یعنی راهی که طی کرده جبرا و الزاما به چنین بیانی منتهی می‌شده است. راهی که آن کتاب طی کرده است، ابتدای آن همان جمله‌ای بود که در جلسهٔ قبل نقل کردم و می‌خواهد این اساس را که ماوراء طبیعتی وجود دارد، انکار کند. اگر ما این را انکار کنیم یا باید نظم غایی را اساسا قبول نکنیم (یعنی این اتقانی را که در صُنع وجود دارد، از نظر علت غایی

---

۱. حال، چرا این شکل از میان شکلهای مختلف انتخاب شده است؟ برای یک منظور بالخصوص.

۲. مثل این است که این فاعل حکم ابزاری را دارد در دست و اختیار او.

ناشی از تصادف بدانیم) و یا چون فرض این است که ماوراء طبیعتی نیست، باید قائل شویم که در متن طبیعت[1] شعور و ادراک کافی وجود دارد، و این هم مطلبی نیست که کسی بتواند به راحتی قبول کند.

من در خلال جلسهٔ گذشته و این جلسه کتاب دیگری از همین نویسندهٔ محترم[2] مطالعه کردم، چون شنیده بودم این کتاب با آن کتاب اختلاف نظر دارد، و خوشبختانه این گونه یافتم که تنها صحبت اختلاف نظر نیست، بلکه مبانی این کتاب با مبانی کتاب اول به کلی مغایر است و خیلی از مطالبش عین حقیقت است و بسیاری از مطالبش هم نزدیک [به حقیقت] است. کتابی است به نام ذرهٔ بی‌انتها؛ این کتاب عنوانش «ردّ بر راه طی شده» نیست، اما حقیقتش ردّ بر راه طی شده است. راجع به خصوص توحید در این کتاب بحثی نشده، ولی تمام اصولی که در باب مبدأ و معاد در کتاب راه طی شده ذکر شده است، در این کتاب خلاف آن است و روح و ریشه‌اش این است که راه طی شده خواسته است تمام عالم و تمام حوادث حتی مبدأ و معاد را روی دو عنصر ماده و انرژی[3] توجیه کند، ولی کتاب ذرهٔ بی‌انتها می‌گوید این دو عنصر کافی نیست و ما باید عنصر سومی را در کار جهان دخالت بدهیم (این عنصر سوم همان چیزی است که اساس راه طی شده بر انکار آن است)، و چون عنصر سوم را دخالت داده است، هم نظرش دربارهٔ انسان با آنچه در راه طی شده آمده است تفاوت کرده (یعنی روح را قبول کرده است) و هم معاد را به شکل دیگری قبول کرده است غیر از آن شکل پر از اشکال و ایرادی که در راه طی شده و چند کتاب دیگر وجود دارد.

به هر حال این نظمی که در اینجا قائل می‌شویم نظم ناشی از علت غائی است و این نظم آن چیزی نیست که مبنای علوم بر آن است.

راجع به این مسأله که آیا اصل علیت غایی را باید در جهان قبول کنیم یا نه، همیشه از نظر اروپاییها دو مکتب مخالف یکدیگر وجود داشته است؛ یعنی از نظر

---

۱. یعنی همان طبیعت بی‌جان که به طبیعت جاندار منتهی می‌شود، همان چیزی که پس از آنکه علم، طبیعت را تحلیل می‌کند منتهی به آن می‌شود و اسمش را ماده می‌گذارد، انرژی می‌گذارد، و آن چیزی که برای این دو، اصل و مبدأ است.

۲. [مهندس مهدی بازرگان]

۳. به تعبیر کتاب ذرّهٔ بی‌انتها.

علمِ امروز این را نمی‌توانیم امر مسلّمی بدانیم، بلکه باید بر آن استدلال کنیم.

آیا تصادف در عالم وجود دارد؟

اینجا یکی دو مطلب هست که باید عرض کنم. یکی اینکه نقطهٔ مقابل نظم فاعلی، تصادف و صدفه و اتفاق به مفهوم علت فاعلی است (یعنی یک چیزی خود به خود و بدون علت به وجود بیاید) که این صد در صد مردود است و امر قابل بحثی نیست و طرفدار هم ندارد؛ ما هم روی آن بحث نمی‌کنیم.

اما تصادفی که نقطهٔ مقابل علت غایی است، آیا اصلا در عالم تصادف به این معنا وجود دارد یا وجود ندارد؟ آیا کسانی که قائل به علیت غایی هستند می‌گویند تصادف مطلقا وجود ندارد، یا می‌گویند تصادف هم در عالم هست اما این تشکیلاتی که ما در عالم می‌بینیم ناشی از تصادف نیست؟ [آیا می‌توان گفت] تصادف در عالم وجود دارد اما به یک مفهوم نسبی نه به یک مفهوم مطلق؟

ببینید! هر فاعلی و هر علتی ولو بی‌شعور هم باشد، به سوی هدفی حرکت می‌کند. اگر ما دو رشته از علت داشته باشیم که هرکدام به سوی هدف خاصی سیر می‌کند، ممکن است این دو، در یک نقطه به هم برسند و وقتی به همدیگر برسند یک جریانی به وجود بیاید؛ این جریان را تصادف می‌گوییم. تصادف اتومبیلها را هم از همین جهت تصادف می‌گویند؛ شخصی به سوی مقصدی حرکت می‌کند و از عرض خیابان عبور می‌کند، یک اتومبیل هم به سوی مقصدی می‌رود و در طول خیابان حرکت می‌کند، ولی بدون اینکه آن به این توجه داشته باشد و این به آن توجه داشته باشد، در یک نقطهٔ معین از خیابان و در لحظهٔ معین تصادف رخ می‌دهد.

حال، آیا در کار عالم تصادف به این معنا وجود دارد یا وجود ندارد؟ مسلّم این جور تصادفات همیشه در عالم وجود دارد. خوب، آیا هیچ ممکن است در خلقت اشیاء تصادف دخالت داشته باشد؟ مانعی نیست تصادف به این معنا دخالت داشته باشد و این دخالت داشتن با اصل علیت غایی منافات ندارد. مثلا فرضیه‌ای راجع به خلقت منظومهٔ شمسی هست که هنوز هم مورد قبول است[۱]؛ راجع به پیدایش زمین

۱. بعضی می‌گویند این فرضیه خودش بهترین دلیل بر این است که اصل علیت غایی در عالم وجود ندارد.

می‌گویند[۱] زمین یک قطعه‌ای است که از خورشید جدا شده و اول جزء خورشید بوده؛ در همان حالِ حرکت شدیدی که خورشید داشته است، در اثر جریانهایی ـهمان طور که وقتی «آتشْ چرخان» را می‌چرخانند جرقه هایی از آن جدا می‌شود ـزمین به صورت جرقه‌ای از آن جدا شده است (این یک امر کاملا تصادفی است)، بعد زمین در یک حد معینی که رسیده است تحت تأثیر قوهٔ جاذبه از یک طرف و نیروی گریز از مرکز از طرف دیگر، دور خورشید چرخیده؛ سالها، قرنها، میلیونها و میلیاردها سال گذشته تا کم کم قشر زمین سرد شده و برای زندگی مستعد گردیده و بعد زندگی پیدا شده است. پس اساس این دنیا را تصادف به وجود آورده.

من کاری ندارم که این حرف درست است یا نادرست، ما فرض می‌کنیم چنین حرفی درست باشد؛ آیا این منافات دارد با اینکه این نظامی که الآن می‌گردد و می‌چرخد، بر نظام علیت غایی باشد و طبیعت به سوی هدف حرکت کند؟ نه، این مثل این است که شما وقتی از کنار خیابان رد می‌شوید، می‌بینید گُلی از بغل دیوار روییده است. با خودتان فکر می‌کنید چطور شده این پیدا شده. می‌گویید حتما در وقتی که گِلِ اینجا را درست می‌کردند تخم این گُل تصادفا و اتفاقا در لابلای این گِلها وجود داشته. ممکن است که تخم این گل تصادفا (به همین معنایی که عرض کردیم) اینجا افتاده باشد اما این منافات ندارد با اینکه خود طبیعتِ گُل که این حرکت را انجام می‌دهد، روی همان اصل توجه به هدف انجام بدهد؛ چون صحبت در این نیست که آیا این جور حرکاتِ تصادفی در عالم واقع می‌شود یا واقع نمی‌شود، بلکه صحبت در خود طبیعت و طبیعت اشیاء است. آیا طبیعت گندم طبیعتی است که به سوی هدف حرکت می‌کند یا نه؟ طبیعت گندم به هر حال به سوی هدف حرکت می‌کند.

پس وقتی می‌گوییم نظام، نظام غایی است، یعنی در طبیعتِ اشیاء حرکت به سوی هدف و غایت و انتخاب وجود دارد وطبیعت مسخّر است، و اینکه برای قرار گرفتن طبیعت در مسیر خودش مقدمات و شرایطی از روی تصادف به وجود بیاید، مانعی ندارد و با این اصل که طبیعت یک مسیر غایی و هدفدار را طی می‌کند منافات ندارد.

---

۱. البته اینها فرضیه است و نمی‌شود به طور قطعی ثابت کرد.

از نظر کلی، تصادف در عالم وجود ندارد

تازه اینهایی هم که ما تصادف می‌گوییم، نسبی است؛ از یک نظر تصادف است ولی اگر از نظر کلی‌تر و با دید کلی‌تر نگاه کنیم هیچ چیزی تصادف نیست و همانهایی هم که ما خیال می‌کنیم تصادف است، تصادف نیست. مثلا ما تصادف اتومبیل را که تصادف می‌دانیم، از نظر هدف رانندهٔ اتومبیل و از نظر هدفی که آن عابر دارد، تصادف است (یعنی وقوع این حادثه جزء هدف این نیست، جزء هدف آن هم نیست) اما از نظر نظام کلی عالم اینها تصادف نیست. اگر فکر دقیقتری باشد می‌بیند که از نظر نظام کلی عالم، آن هم جزء نقشه و جزء هدف است. تصادف دانستن، ناشی از جهل ماست؛ ما وقتی چیزی را نمی‌دانیم، می‌گوییم تصادف است.

این گونه مثال ذکر می‌کنند که یک وقت من می‌دانم اینجا در زیرِ زمین گنجی مدفون است و شروع می‌کنم به کندن چاهی تا به آن گنج می‌رسم. اینجا می‌گویند آیا این حرف درست است که «من چاه را کندم و تصادفا به گنجی رسیدم»؟ نه، من قبلا می‌دانستم که در این نقطهٔ معین گنج وجود دارد و برای استخراج گنج این کار را کردم؛ این تصادف نیست. اما اگر یک آدم جاهل زمین را بکند برای اینکه می‌خواهد چاه آبی در خانهٔ خودش داشته باشد و اتفاقا به گنجی برسد و بگوید «من این چاه را کندم و تصادفا به گنجی رسیدم» این حرف درست است. از نظر آن کسی که این راه و این مسیر را می‌داند و تمام خصوصیات را می‌شناسد تصادف نیست، ولی از نظر آن که نمی‌داند تصادف است.

از این جهت است که این تصادفها امور نسبی است؛ یعنی در عالم هر چیزی که در مسیری قرار می‌گیرد هدف دارد، و اگر بداند که در این مسیر چه قرار گرفته است، دیگر تصادف نیست.

حال، عالَمی که ما از نظر علم و اطلاعات محدود خودمان این همه تصادفات در آن می‌بینیم، اگر این عالم تحت تأثیر و تدبیر یک علم و ارادهٔ کلی باشد که آن را سیر می‌دهد و تمام جزئیات این مسیرها را می‌داند، از نظر او هیچ چیز در عالم تصادفی و اتفاقی نیست.

پس مطلب دیگری که خواستیم بگوییم این است که این تصادفاتی که در عالم رخ می‌دهد و شرایطی را به وجود می‌آورد که ما در آن شرایط می‌بینیم طبیعت مسیر هدفداری را طی می‌کند، کسی خیال نکند این تصادفها با این هدفداری تناقض

دارد؛ بلکه این تصادفها و این امور اتفاقیهٔ عالم، با هدف داشتن طبیعت منافات ندارد. به بیان دیگر: اینکه می‌گوییم عالم هدف دارد، یعنی عالم این هدفداری را روی یک قانون و مسیر کلی انجام می‌دهد؛ قوانین «هدفداری» هم در عالم کلی است و جزئی و شخصی نیست که ما بخواهیم روی جزئی و شخصی بحث کنیم.

تقریر قدما برای برهان نظم

از نظر قدمای ما برهان نظم را جور دیگری هم می‌شود تقریر کرد. عرض کردیم که چگونه می‌شود معلولی دلیل شود بر اینکه علتش عالِم و شاعر بوده است و گفتیم باید حکایت کند و نشان بدهد که انتخاب و اختیار وجود داشته است. علمای امروز روی حساب احتمالات این مطلب را بیان کرده‌اند و گفته‌اند این امر دلیل می‌شود بر اینکه فاعل اراده و شعوری داشته باشد.

روی اصولی که علمای قدیم بیان می‌کنند، طور دیگری می‌شود این مطلب را ذکر کرد و آن این است: معلول همان طوری که از اصل وجود علت حکایت می‌کند (یعنی حکایت می‌کند که من علتی دارم)، از صفات و خصوصیات علت هم تا حدودی حکایت می‌کند. مثلا معلول، عظمت علت را نشان می‌دهد؛ عظمت معلول دلیل بر عظمت علت است، چون علت کوچک و حقیر و ناتوان و ضعیف نمی‌تواند معلول عظیم به وجود آورد. یکی از شؤون علت که معلول، آیت و جلوهٔ او می‌شود علمِ علت است؛ معلول می‌تواند این صفت را از آیینهٔ خودش منعکس کند و نشان بدهد؛ یعنی علم علت در آیینهٔ وجود معلول منعکس می‌شود، چطور؟ دلیلش خیلی واضح است. خیلی از افراد می‌گویند «ما تا چیزی را نبینیم قبول نمی‌کنیم و ما جز به محسوسات به چیز دیگری ایمان نداریم». من حالا موضوعی را از مسائلی که در دنیای فلسفه مطرح بوده، برایتان طرح می‌کنم. یکی از مسائلی که دکارت مطرح کرد این بود که ثنویت زیادی میان روح و جسم قائل شد و این دو را خیلی مباین یکدیگر شناخت. او روی اصول فلسفی خودش معتقد شد که روح از مختصات انسان است؛ به این بیان که روح داشتن مساوی است با عقل داشتن و عقل داشتن مساوی است با ادراکات کلی و علم[1] داشتن، و بعد گفت روح از مختصات انسان

۱. علم به همین مفهومی که امروز می‌گوییم، یعنی کشف کردن قوانین کلی عالم.

است. حیوانات چطور؟ گفت حیوانات روح ندارند و ماشینهای بی‌جانی هستند، ولی این قدر این ماشینها دقیق ساخته شده‌اند که آدمیزاد دربارهٔ آنها اشتباه می‌کند و خیال می‌کند جان دارند. می‌گفت حیوانات نه لذت را درک می‌کنند و نه درد را، نه حس دارند، نه بچه می‌فهمند و نه هیچ چیز دیگر، فقط ماشین هستند و هیچ فرقی میان این ماشین و یک ماشین فلزی نیست؛ چیزی که هست، این دقیقتر است. حتی نوشته‌اند که شاگردهای دکارت در دِیری بودند و سگی هم آنجا بود؛ این سگ را اذیت می‌کردند و او صدا می‌کرد؛ می‌گفتند این ماشین چقدر دقیق ساخته شده که وقتی اذیتش می‌کنی، صدایی می‌کند که آدم خیال می‌کند می‌فهمد!

البته این حرف از حرفهای سخیف دنیاست و الآن هم همهٔ ما به این حرف می‌خندیم و ذره‌ای تردید نداریم در اینکه حیوان جان دارد و ادراک می‌کند و درد و لذت را حس می‌کند؛ ولی ما چه دلیلی داریم؟ آیا غیر از این است که از همین تجلّیاتی که در ظاهر وجود این حیوان می‌بینیم و درک می‌کنیم، می‌فهمیم که جان دارد؟ یعنی از اثر و معلول، به شأن علت که علم و درک و احساس این حیوان باشد پی می‌بریم. این خودش نوعی ایمان به غیب است. همین افرادی که می‌گویند ما جز به محسوسات ایمان نمی‌آوریم، اگر درست مدرکات خودشان را تحلیل کنند می‌بینند نیمی از علمها و اطلاعات آنها ایمان به غیب و نهان است. ما از همین ظاهر و از همین شهادت، به آن غیب ایمان می‌آوریم.

بلکه دربارهٔ انسانها هم همین طور است؛ ما به چه دلیل می‌توانیم این احتمال را نفی کنیم که من بگویم من خودم را مستقیما درک می‌کنم و به خودم علم حضوری دارم، اما از کجا که رفیقم هم جان داشته باشد؟ شاید رفیقم ماشین بسیار دقیقی است و وقتی من حرفی می‌زنم او بدون اینکه درک کند، جوابی می‌دهد. باز هم جز اینکه ما از همین آثار وجود، به این حالت معنوی او و صفت او علم داریم، چیز دیگری در کار نیست. صفات دیگری هم هست که این گونه است، مثل اینکه می‌گوییم فلان کس آدم مهربانی است، فلان کس آدم با ایمانی است، فلان کس آدم خوبی است، فلان کس آدم قسیّ‌القلبی است؛ اینها همه صفات و شؤون است و ما اینها را از راه همین آثار درک می‌کنیم.

بنابراین معلولهای عالَم می‌توانند صفت علت خودشان را نشان بدهند؛ عظمت علت را نشان بدهند، علم علت را نشان بدهند. تعبیر «آیات» (نشانه‌ها، آیینه‌ها) هم

که در قرآن کریم آمده است، همین است؛ می‌خواهد بفرماید مخلوقات آیینهٔ پروردگارند؛ نه فقط آیینهٔ وجودش، بلکه آیینهٔ صفات پروردگار هم هستند، آیینهٔ حکمت و قدرت و علم پروردگار.

ما از نظر کلی بحث کردیم و معنای نظم را گفتیم و کیفیت دلالت کردن نظم را بر ناظم و بر علم و ادراک ناظم بیان کردیم. یک مطلب دیگر باقی است که من خیال نمی‌کنم لازم باشد در این جلسه آن مطلب را برای شما طرح کنم، و آن اینکه شواهدی از نظمهایی که در قسمتهای مختلف عالم وجود دارد (مخصوصا در عالم جاندارها) ذکر کنیم. اولا این مبحث آنقدر مفصل است که با سالها بحث هم تمام نمی‌شود؛ ثانیا در این زمینه کتابهای زیادی نوشته شده و همهٔ شما به این مقدار اطلاع دارید. همین که کتابهایی را که در این زمینه نوشته شده است معرفی کنیم کافی است.

کتابهای کوچکی در این زمینه نوشته شده است که باید توصیه کرد این کتابها را جوانها مخصوصا بخوانند. کتاب کوچکی در چند سال پیش ترجمه شد به نام راز آفرینش انسان از یک پروفسور آمریکایی به نام کریسین موریسن. در کتابهای مختلفی که در این زمینه خوانده‌ام، این کتاب از جامعترین کتابهایی است که در این زمینه نوشته شده و بسیار کتاب خوبی است. کتاب انسان موجود ناشناخته از الکسیس کارل هم کتاب بسیار خوبی است و از کتابهای نافعی است که هم در این زمینه و هم برای مسائل و مطالب دیگر مفید است. کتاب کوچک دیگری است به نام شگفتیهای عالم حیوانات که یک وقت هم در اصفهان منتشر شده بود، آن هم کتاب خوبی است. همین کتابهای مدرسه‌ای و دانشگاهی هم که راجع به تاریخ طبیعی و فیزیولوژی و تشریح و گیاه‌شناسی نوشته‌اند، همه کتابهای مفیدی است. من چند سال پیش، از یکی از رفقای خودمان شنیده بودم که کتابی نوشته شده است که مفهوم اسمش «حیات و هدفداری» است. آن طور که تعریف کردند، خیلی مایل شدم که این کتاب ترجمه بشود. اخیرا اطلاع پیدا کردیم که این کتاب را ترجمه کرده‌اند و گویا شرکت انتشار هم تصمیم دارد چاپ کند.

ما در این جهت به همین مقدار قناعت می‌کنیم و از این مسأله رد می‌شویم.

برهان هدایت

برهان دیگری که در اینجا هست برهان هدایت است. برهان هدایت با برهان نظم فرق می‌کند، که تقریرش را عرض می‌کنیم و تفصیلش را می‌گذاریم برای جلسهٔ بعد. برهان نظم مربوط به ساختمان موجودات بود؛ وضع ساختمان موجودات حکایت می‌کند که سازندهٔ اینها یا خودْ عاقل و شاعر و مدبّر بوده یا تحت تدبیر و تسخیر اراده‌ای بوده است. مسألهٔ هدایت از این مهمتر است و مربوط به کار اشیاء و موجودات است؛ یعنی موجودات پس از ساخته شدن، کاری که می‌کنند عجیب است و این کار نشان می‌دهد که چیز دیگری، نوری، جاذبه‌ای ـ هر چه می‌خواهید اسمش را بگذارید ـ وجود دارد که او را هدایت و رهبری می‌کند.

برهان هدایت در قرآن

این هم مطلبی است که قرآن مجید روی آن جداگانه تکیه کرده است و ما جز در قرآن در جای دیگری سراغ نداریم که میان نظم و هدایت تفکیک کرده باشد و به عنوان دو دلیل ذکر کرده باشد. ظاهرا مجموعا در چهار آیه از آیات قرآن، این دو در کنار هم به عنوان دو امر جداگانه قرار گرفته‌اند. یکی آن آیه‌ای است که از زبان حضرت موسی وقتی فرعون سؤال کرد: فَمَنْ رَبُّکُما یا موسیٰ، می‌فرماید: رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ[1] پروردگار ما آن کسی است که هر چیزی را آنچنان که شایسته است آفریده است؛ در خلقتْ آنچه را که احتیاج داشته به او داده است. این، همان نظم ساختمانی‌اش را بیان می‌کند. ثُمَّ هَدیٰ بعد هم او را در راه خودش هدایت کرده است. این امری جداگانه است.

در سورهٔ سَبِّحِ اسْمَ هم می‌خوانیم: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلیٰ. اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّیٰ. وَالَّذی قَدَّرَ فَهَدیٰ[2] تسبیح کن، تنزیه کن نام پروردگار والای خود را (یا: نام والای پروردگار خود را[3]). اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّیٰ آن که آفرید و معتدل آفرید. وَالَّذی قَدَّرَ فَهَدیٰ و آن که اندازه‌گیری کرد و سپس هدایت کرد موجودات را.

---

۱. طه / ۵۰.
۲. اعلیٰ / ۱ـ۳.
۳. هر دو جور می‌شود گفت، حالا وارد بحثش نمی‌شویم.

همچنین از زبان ابراهیم علیه‌السلام نقل می‌کند: اَلَّذی خَلَقَنی فَهُوَ یَهْدینِ[1] خدای من آن است که مرا آفریده است و من را هدایت می‌کند. به هدایت، جداگانه تمسک کرده است.

در اولین آیاتی هم که بر پیغمبر اکرم (صلّی الله علیه و آله و سلّم) نازل شد، باز این دو ـ منتها در خصوص انسان ـ توأم ذکر شده است: اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ. تا اینجا اصل خلقت است. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ[2]. هدایتِ خاص انسان را که موضوع علم و سواد و خواندن و نوشتن باشد، جداگانه ذکر کرده است.

ممکن است کسی بگوید که هدایت یک امر جدا از نظم نیست، چون هدایت مربوط به کار اشیاء است، و نوع کاری که اشیاء انجام می‌دهند لازمهٔ جبری ساختمان آنهاست؛ یعنی مثل این است که ما دربارهٔ اتومبیل نباید در دو قسمت بحث کنیم: یکی اینکه بگوییم این اتومبیل ساختمان و سازمان منظمی دارد، و دوم اینکه کارش را چگونه انجام می‌دهد. کارش چیز علی‌حده‌ای نیست؛ این سازمان اگر این گونه منظم شد، لازمهٔ قهری و جبری‌اش همین کاری است که انجام می‌دهد.

در جواب می‌گوییم: ما می‌خواهیم بیان کنیم که هدایت زائد بر نظم است. اصل هدایت نشان می‌دهد که طرز کار اشیاء نتیجهٔ جبری ساختمان مادی آنها نیست، بلکه جاذبه و کششی وجود دارد که همان جاذبه و کشش است که اشیاء را در مسیری که می‌روند هدایت می‌کند. توضیح این را باید بگذاریم برای جلسهٔ بعد.

جبر علّیّت

به مطلب دیگری اشاره کنیم و عرایض خودمان را ختم کنیم، و آن این است: مکرر شنیده‌اید که می‌گویند «جبر علیت» (جبر یعنی ضرورت و اجتناب‌ناپذیری، این که خلافش محال باشد)، آیا این حرف در عالم درست است یا نه؟ آیا چنین قوانینی بر عالم حکومت می‌کند یا نه؟

ما این را به یک مفهوم قبول داریم و به مفهوم دیگر نه. معمولاً کسانی که

---

۱. شعراء / ۷۸.
۲. علق / ۱ـ۵.

می‌گویند جبر علیت، چون علیت را منحصر می‌کنند به علت فاعلی، این گونه می‌گویند: «همین علتهای فاعلی که در دنیا هست کافی است برای آنچه که در عالم واقع می‌شود و نتیجهٔ جبری این علتها وقوع این معلولهاست». ما این را قبول نداریم.

ولی یک وقت است که علیت را تعمیم می‌دهند به علت فاعلی و علت غایی و مجموع علل، و این گونه می‌گویند: «لازمهٔ فراهم آمدن همهٔ این فاعلها و غایتها این است که معلول الزاما به وجود بیاید». این مورد قبول است.

در مسألهٔ هدایت، ما به این مطلب خیلی نیاز داریم. وقتی راجع به این فلسفه‌ای که به نام «مکانیسم» معروف شده است (که خواسته‌اند دنیا را روی اصول مکانیسم توجیه کنند و این را نقطهٔ مقابل اصل علیت غایی قرار داده‌اند) بحث می‌کنیم، این مطلب را باید آقایان توجه داشته باشند.

□

ـ مسائلی که آقای مطهری اشاره فرمودند، یکی مسألهٔ علیت بود و یکی دترمینیسم. علیت را همه از قدیم قبول داشتند و معتقد بودند هر پدیده‌ای در دنیا اتفاق بیفتد ناشی از علتی است. اما آنچه مورد اختلاف ماتریالیسم و موحدین است دترمینیسم است. آنها می‌گویند علل یکسان معلول یکسان به بار می‌آورند؛ یعنی اگر علتی در اینجا وجود داشت حتما معلولش چیز خاصی است و در همه جا هم همین طور است. در نتیجه تمام پدیده‌هایی که در دنیا به وجود می‌آید، حساب شدهٔ قبلی است، با این تفاوت که حساب بعضی ساده و بسیط است و حساب بعضی پیچیده است. بر این اساس می‌گویند پس تصادف وجود ندارد، بلکه آنچه ما اسمش را تصادف گذاشته‌ایم ترکیبی است از علل مختلف که چون ما نسبت به وجود و کیفیت اثرشان جاهل بوده‌ایم، فکر کرده‌ایم تصادفا به وجود آمده است. مارکسیسم این را تکمیل کرد و روی موجودات زنده هم تعمیم داد، منتها دربارهٔ انسان گفتند چون بسیار پیچیده‌تر است ما نمی‌توانیم آن طور که باید روی او مطالعه کنیم و پیش‌بینی کنیم مثلا این آدم بر اثر این علل چه کاری خواهد کرد. اما اگر آن علل را فراهم کنیم، حتما این آدم این عمل

خاص را انجام می‌دهد. به همین جهت آنها می‌گویند هیچ کس در عملی که انجام می‌دهد مقصر نیست. می‌گویند هرکسی که کاری انجام می‌دهد فقط ترکیبات مغزی و جسمی اوست که باعث می‌شود این کار را انجام دهد. پس در مورد انسان این را با مقیاس واحد نمی‌توانیم بسنجیم، برخلاف ماده که اگر روی یک واحد آن مطالعه کنیم کافی است؛ مثلا قانون شتاب ثقل را دربارهٔ یک واحد سنگ می‌توان آزمایش کرد و آن را دربارهٔ تمام سنگها و اشیاء تعمیم داد، ولی یک واحد انسان را اگر مطالعه کنیم، می‌بینیم تابع هیچ قانونی نیست؛ البته مجموعهٔ جامعه تابع همان قانونی است که مارکسیسم آن را بیان می‌کند و با بیان مراحل تاریخی، آینده را هم پیش‌بینی می‌کند و اگر هم درست در نیاید می‌گویند چون انسان خیلی پیچیده‌تر از آن است که ما فکر می‌کردیم، ما نتوانستیم علت را خوب بررسی کنیم تا درست پیش‌بینی کنیم.

اما اینکه گفتید «یک نظم ناشی از علت است و یک نظم ناشی از اراده» خود به خود منتفی است، پس دیگر اراده وجود ندارد؛ چون علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند و هر دو مجموعهٔ دنیا را به وجود می‌آورند که همین وضع موجود را به عنوان نظام می‌بینیم و طبق حساب احتمالات، احتمال وقوع این نظام بر حسب تصادف صفر است. بنابراین در مقابل آن چون مجموع احتمال دو حادثهٔ مخالف هم ۱ است، احتمالْ ۱ می‌شود، یعنی استدلال وجود خدا. و اگر نظم علیت را بپذیریم، نظم انتخاب منتفی است و چون انتخاب وجود ندارد، هدایت هم وجود نخواهد داشت. ما موحدین اعتقاد داریم که سلسلهٔ علت و معلول نمی‌تواند بدون حساب و کتاب و بدون مقصد باشد. آنها در جواب می‌گویند ما بی‌نظمی‌هایی در طبیعت ـ هم حالا و هم در طول تاریخ ـ دیده‌ایم و از مجموعهٔ میلیاردها قرن که از عمر زمین و کائنات و عالم گذشته، وضع موجود به وجود آمده که قبول داریم نظامی دارد، ولی این ناشی از آن است که تعداد دفعات آزمایش خیلی زیاد است (مثال ماشین تحریر و شخص بی‌سواد و تایپ شعر سعدی). می‌گوید ماشین تحریرکنندهٔ بی‌سواد طبیعت، میلیاردها قرن است که ماشین می‌کند، خوب شعر «بنی آدم اعضای

یکدیگرند...» درآمده است و چون تعداد آزمایش خیلی زیاد است، احتمال وجود این نظام محال نیست.

اما جواب این را علم داد و آن اینکه ثابت کرد این حسابها از لحاظ عدد و ریاضی غلط است. ما قبول داریم که اگر تعداد آزمایش زیاد شود حوادث نادرالوقوع هم واقع می‌شود، اما ببینیم چقدر باید این آزمایش زیاد باشد. طول عمر زمین را حساب کرده‌اند دویست میلیون قرن است. دویست میلیون قرن را به روز و ساعت تبدیل می‌کنیم، عددی می‌شود معادل ۲×۱۰^{۱۳}؛ یعنی اگر این حوادث مختلفی که اتفاق افتاده و بعد، از بین رفته تا به وضع موجود منتهی شده، هر ساعتی هم یک دفعه اتفاق افتاده بود تعداد آزمایش از ابتدای پیدایش زمین می‌شد ۲×۱۰^{۱۳}، در حالی که اگر بخواهیم عدد احتمالی وقوع این حالتِ یکی از موجوداتی را که روی زمین هست دربیاوریم، می‌بینیم رقمی می‌شود که ابدا با این قابل قیاس نیست. احتمال اینکه یاخته‌های بدن یک موجود زنده بر حسب تصادف پهلوی هم قرار می‌گرفتند تا تصادفا یکی از آنها چشم را با این خواص درست می‌کرد، دیگری مو را با این خواص درست می‌کرد، دیگری ناخن... مساوی است با فاکتوریل تعداد یاخته‌های بدن، و این عدد سرسام‌آور است و هیچ با عدد ۲×۱۰^{۱۳} قابل قیاس نیست و این احتمال بسیار ضعیف است. حالا اگر این موجود زنده را با افلاک و کائنات و ارتباطشان با همدیگر را در نظر بگیریم و بخواهیم عدد احتمال آن را به دست آوریم، هیچ قابل قیاس نیست.

استاد: اینکه ایشان از اول گفتند «اصل علیت یک مطلب است و اصل دترمینیسم مطلب دیگری است و آن چیزی که همه قبول دارند علیت است و آن چیزی که مورد اختلاف الهیون و مادّیون است دترمینیسم[1] است» این طور نیست و ما در این جهت یک قدم هم از آنچه که مادّیون می‌گویند جلوتر می‌رویم.

اینکه اصل علیت مورد اختلاف نیست، راست است و هیچ بحثی در آن نیست.

۱. دترمینیسم یعنی علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند و معلولهای یکسان همیشه ناشی از علل یکسان هستند.

اگر آقایان بحث «ضرورت و امکان» اصول فلسفه[1] را خوانده باشند، ما در آنجا توضیحات کافی داده‌ایم؛ نوشته‌ایم که از اصل علیت دو اصل دیگر استنتاج می‌شود که غیر قابل انکار است؛ یکی اصل ضرورت است (که ما آن را از دترمینیسم تفکیک کرده‌ایم)، یعنی اینکه اگر علت واقعی پیدا شد، پیدایش معلول ضروری است؛ یعنی اجتناب‌ناپذیر است و محال است تخلف بشود؛ همچنان که اگر علت تامّه وجود نداشته باشد، ولو به اینکه کوچکترین شرط از شرایط آن وجود نداشته باشد، به وجود آمدن معلول محال است.

دوم این اصل است که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند و معلولهای یکسان از علل یکسان به وجود می‌آیند. (این اصل در فلسفهٔ اروپایی مورد اختلاف است و با کمال تأسف باید بگوییم که الهیون فرنگی و اروپایی این حرف را انکار کردند و منشأ اشتباه آنها را هم می‌دانیم چیست.) این هم از مسائلی است که از نظر فلسفی، هیچ قابل انکار نیست. فقط به طور سربسته عرض می‌کنم که قاعده‌ای ذکر می‌کنند به این صورت: اَلْواحِدُ لایَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْواحِدُ، وَ الْواحِدُ لایَصْدُرُ اِلّا عَنِ الْواحِدِ. دو قاعده است: «از واحد واقعی جز واحد نتیجه نمی‌شود، و واحد هم جز از واحد نتیجه نمی‌شود». این دو، نتیجه‌اش همین است که همیشه اگر دو علت واقعیِ یکسان داشته باشیم، محال است که معلولشان یکسان نباشد، کما اینکه اگر دو معلول یکسان داشته باشیم، محال است که علتشان یکسان نباشد.

اما مسألهٔ اراده و انتخاب. ببینید! یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد و در دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین آن را گفته‌اند و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علّی و معلولی دانسته‌اند؛ یعنی این دو را در مقابل یکدیگر قرار داده‌اند و گفته‌اند یا باید قائل به وجود اراده و انتخاب و اختیار بشویم و اصل ضرورت علّی و معلولی را (یعنی اینکه از علت معین قطعا باید معلول معین نتیجه بشود) انکار کنیم، و یا باید آن را قبول کنیم و این را انکار کنیم. آنوقت آن کسانی که اصل ضرورت را قبول کردند و اصل اراده و اختیار را منکر شدند گفته‌اند لازمهٔ قبول اصل ضرورت، امکان پیش‌بینی است. قهرا آنهایی که اصل اراده و انتخاب و اختیار را به عنوان نقطهٔ مقابل اصل ضرورت علّی و

---

[1] . مقالهٔ هشتم و نهم.

معلولی قبول کرده‌اند گفته‌اند در آنجایی که پای اراده و انتخاب و اختیار به میان می‌آید (مثل کارهای بشر، بلکه کارهای دنیا چون به انتخاب و ارادهٔ الهی صورت می‌گیرد) امکان پیش بینی نیست.

این حرفِ مهمل، زمینه‌ای به دست مادّیون داده است که تا حدودی که مسألهٔ پیش‌بینی را توانسته‌اند در دنیا مسلّم کنند، مسألهٔ اراده و اختیار و انتخاب را بالنتیجه نفی کنند، در صورتی که اینها اصلا به هم ربطی ندارد. قانون علیت یک قانون عمومی است که سراسر هستی را فراگرفته است و اساسا محال است که موجودی از این قانون خارج باشد، چه آن موجودْ مختار باشد چه نباشد؛ حالا اینکه چگونه امکان دارد که یک موجود، هم مختار باشد و هم تحت تأثیر قانون جبر علّی و معلولی، مسألهٔ جبر و اختیار است که الآن مطرح نیست و اگر لازم باشد در خلال همین مباحث توحید، آن را طرح می‌کنیم. به هر حال اگر فرضا نتوانیم مسألهٔ اختیار را در مقابل مسألهٔ جبر اثبات کنیم، اصل ضرورت را نمی‌توانیم انکار کنیم و انکارپذیر نیست.

بنابراین، این قضیه که اگر ما موضوع دترمینیسم را در کار آوردیم خود به خود مسألهٔ اراده و انتخاب از میان می‌رود، صحیح نیست. منتها یک چیز دیگر هست و آن این که مادیین در لابلای حرفهایشان وقتی صحبت از علت تامّه می‌کنند، می‌گویند «علت تامّه جز همین امور مادی چیز دیگری نیست». بحث ما با مادیین در این است که علتهایی که دخالت دارند، آیا تنها همین علتهای مادی است یا علت دیگری هم هست؟ یعنی عاملهایی که در این قضیه دخالت دارند، آیا همین عاملهایی است که ما به صورت عاملهای مادی با وضع کارشان نشان می‌دهیم، یا عامل دیگری را هم در این نظم علیت باید دخالت بدهیم، یعنی این عاملهای مادی جزء علتند نه تمام علت؟ بحث در این نیست که قانون علیت هست یا نیست، بحث در این هم نیست که آیا جبر و ضرورت علّی و معلولی در کار هست یا نیست، همچنین بحث در این نیست که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند یا به وجود نمی‌آورند، بلکه بحث در عاملهایی است که دخالت دارد؛ بحث در این است که مجموع عاملهایی که دخالت دارد چندتاست.

آنوقت بحث ما با مادیین بحث صغروی (به اصطلاح منطقیین) می‌شود، نه بحث کبروی؛ یعنی ما روی آن اصل کلی با آنها بحث نداریم، بلکه بحث سر این است که

آیا همین عاملهای محدود مادی که مادیین نشان می‌دهند، می‌توانند علتهای کافی باشند، یا اینها جزء علتند؟ یا به تعبیر بالاتر: آیا این علتها اگر تحت تسخیر و تدبیر یک علتِ مافوق نباشند، کافی هستند برای به وجود آوردن این معلول، یا باید این علتها تحت تسخیر و تدبیر یک علتِ مافوق باشند تا بتوانند این معلول را به وجود آورند؟ هر وقت مادیین ثابت کردند که همین عواملی که الآن نشان می‌دهیم، برای به وجود آمدن معلول کافی است، حرف خودشان را ثابت کرده‌اند. صحبت در این است که آیا ترکیباتی که در اولین سلول حیاتی[1] که در عالم پیدا شد، پدید آمدند، کافی هستند که علت باشند برای به وجود آمدن آنچه که بعد به وجود آمده است، یا اینکه اینها برای اینکه تمام علت باشند کافی نیستند و حداکثر این است که استعداد به وجود آورده‌اند[2]؟

پس این بیانِ آخر رد آن بیان اول است؛ یعنی آنجایی که محل اختلاف خودتان را با مادیین ذکر می‌کنید، در واقع در یک امر صغروی بیان می‌کنید و می‌گویید این علتهایی که شما نشان می‌دهید من هم قبول دارم، اصل علیت را من هم قبول دارم، اصل جبر علت و معلولی را من هم قبول دارم، اصل دترمینیسم را من هم قبول دارم، ولی صحبت در این است که آیا این عاملهایی که ما الآن می‌شناسیم، برای به وجود آمدن این معلول کافی است یا کافی نیست؟ حساب احتمالات هم این گونه به کمک شما می‌آید که می‌گوید عاملهای موجود کافی نیست[3]، چون عاملهای موجود اگر بخواهد کافی باشد باید [این شیء] در اثر تصادف به وجود آمده باشد، پس عامل دیگری غیر از عاملهای موجود باید باشد و دخالت داشته باشد تا این شیء به وجود بیاید.

ـ منظور بنده این نبود که ما دترمینیسم را قبول نداریم و موحدین با

۱. همان که سایر موجودات از آن نتیجه و منشعب شد.

۲. «قوه» هم که در اینجا می‌گویند به معنی «استعداد» است؛ یعنی فرق آن سلول اوّلی با یک تودهٔ انباشتهٔ خاک این بوده است که آن تودهٔ انباشتهٔ خاک، استعداد «شدن» را (یعنی پذیرفتن را) نداشته و این، استعداد پذیرفتن را دارد؛ نه اینکه در این، قوه و نیروی ایجاد کردن هست و در آن، قوه و نیروی ایجاد کردن نیست.

۳. فقط می‌گوید: عاملهای موجود.

ماتریالیستها در این مسأله اختلاف دارند[۱]. این یک مسألهٔ علمی است، ما نمی‌توانیم قبول نکنیم. بحث در این است که آیا این دترمینیسم در موجود زنده هم صادق است یا نه، و الّا در مورد مسائل فیزیکی و مکانیکی جز آزمایشگاه هیچ کس صلاحیت ندارد جواب دهد که آیا علل یکسان معلول یکسان را به وجود می‌آورند یا نه. اما خود این دترمینیسم امروز رد شده و صدق قانون علیت در مورد مادیات هم تازه رد شده و به جای آن قانون «عدم حتمیت» آمده و این قانون می‌گوید علل یکسان معلول یکسان به وجود نمی‌آورند، بلکه احتمال اینکه علل یکسان معلول یکسان به وجود آورند بیشتر است. فیزیک جدید تقریبا تمام کاسه کوزه‌های سابق را شکسته و نظریهٔ اینشتین این است که می‌گوید حتی دو شیء سرد و گرم را که پهلوی هم می‌گذاشتید و می‌گفتید طبق قانون فیزیک حتما گرما از شیء گرم به سمت شیء سرد می‌رود، طبق قانون «عدم حتمیت» ممکن است این دو شیء طوری با هم تبادل حرارت کنند که شیء سرد سردتر و شیء گرم گرمتر شود. ولی چون در اکثریت قریب به اتفاق مواردی که آزمایش کرده‌ایم، دیده‌ایم که این حالت اتفاق افتاده، این قانون را تا به حال اشتباها به طور دگم و جزم صادر کرده بودیم. اما نکتهٔ اساسی و حساس اینجاست که ما می‌گوییم در مادیات قوانینی هست که اولا ما از خود این قوانین استنتاج دیگری می‌کنیم و بعد در مورد موجودات زنده قوانین و علل و عوامل دیگری صادق است.

استاد: قسمت اخیر که آیا علم امروز مسألهٔ حتمیت را باطل کرده است یا نه، احتیاج به توضیحی دارد[۲] و آن این است که مسألهٔ علیت آیا یک مسألهٔ علمی است یا یک مسألهٔ فلسفی؟ علیت به مفهومی که علوم به کار می‌برند غیر از مفهومی است که فلسفه به کار می‌برد و اینجا به درد ما می‌خورد. آنچه که از نظر علمْ علت شناخته می‌شود، فلسفه آن را علت نمی‌شناسد، و آن چیزی هم که امروز رد شده همین است، نه آن چیزی که مورد بحث ماست.

---

۱. استاد: شما به همین تعبیر گفتید.

۲. من در نوشته‌های خودم مکرر این مطلب را عرض کرده‌ام.

علوم آن چیزهایی را علت می‌دانند که فلسفه اسم آنها را «مُعِدّ» می‌گذارد نه «علت». نظر علوم این است که به این حوادث عالم که پی در پی قرار می‌گیرند و حادثه‌ای بر حادثه‌ای دیگر تقدم زمانی دارد، می‌گویند علت و معلول. از نظر علم، باید علت و معلول در دو زمان باشند. بنابراین از نظر علم مثلا پدر علت است برای پسر، ولی از نظر فلسفه، اینها علت نیستند. فلسفه هیچ وقت این را نمی‌پذیرد که علت بتواند تقدم زمانی بر معلول خودش داشته باشد؛ فلسفه می‌گوید اگر علم می‌خواهد اسم اینها را علت بگذارد بگذارد، هرچه می‌خواهد بگوید، ولی آن چیزی که من می‌گویم این نیست. علت محال است که از معلول خودش انفکاک زمانی داشته باشد و همین سبب می‌شود که فلسفه راه دیگری به این عالَم باز می‌کند و بُعد دیگری برای عالم قائل می‌شود. فلسفه به آن که در علوم (مثلا فیزیک) اسمش را می‌گذارند علت، می‌گوید مقدمه، مُعِدّ، مجرا. فلسفه می‌گوید عالم یک بستر زمانی دارد و علت واقعی که معلول را به وجود می‌آورد، حقیقتی است همزمان با او، و او غیب و باطن است و همان است که او را به خدا می‌رساند. از نظر فلسفه این علتهای مادی، حکم بستر را برای آب پیدا می‌کند؛ شما اگر می‌خواهید آبی از محلی به محل دیگر جاری کنید حتما جویی، لوله‌ای، چیزی باید وجود داشته باشد تا آب از آنجا عبور کند، اما آن فشاری که این آب را به اینجا می‌آورد غیر از این جوی است. اصلا قوانین علیت دربارهٔ این علتهای مادی صادق نیست. ما این قاعده را که «علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورد» در علل مادی جاری نمی‌دانیم، حتی قانون علیت و قانون جبر را هم در آنجا صد در صد جاری نمی‌دانیم؛ البته به یک معنا قانون علیت را جاری می‌دانیم، ولی آنهای دیگر را هرگز در آنجا جاری نمی‌دانیم.

مسألهٔ حتمیت، مسأله‌ای نیست که به هیچ وجه قابل انکار باشد. بله، اگر بخواهیم «علیت» را از «محسوسات» بگیریم[1]، اصلا قابل گرفتن نیست. اصلا اگر بخواهیم قانون علیت را از اول از علم بگیریم، ایرادهای بسیاری به خود قانون علیت وارد می‌شود.

---

۱. [یعنی به دست آوریم.]

ب. برهان هدایت

بحث این هفتهٔ ما دربارهٔ مسألهٔ هدایت موجودات است. اگر یادتان باشد ما در تقسیم‌بندی اوّلی، راههای خداشناسی را تقسیم کردیم به راه قلب و احساسات، راههای علمی و راههای فلسفی. گفتیم که راههای علمی که در آنها از راه مخلوقات بر وجود خدا استدلال می‌شود، سه نوع راه است: یکی از راه نظم در مخلوقات، دیگر از راه وجود هدایت و رهبری در مخلوقات، و سوم از راه اصل خلقت. در راه اول می‌گوییم در موجوداتی که ما می‌بینیم، نظام و تشکیلاتی وجود دارد که از وجود تدبیر در این انتظام حکایت می‌کند؛ یعنی ما همین ساختمان حاضر و موجود مادی موجودات را پیش می‌کشیم و می‌گوییم این ساختمان از وجود تدبیر حکایت می‌کند و تصادف و اتفاق ـ که نقطهٔ مقابل آن است ـ نمی‌تواند چنین انتظام و تشکیلاتی را به وجود بیاورد. راه دوم موضوع هدایت و رهبری است که امروز می‌خواهیم تشریح کنیم، و راه سوم موضوع خلقت است که می‌گوییم اساسا خود این عالم مخلوق و «آفریده شده» است؛ یعنی قطع نظر از نظامات و تشکیلات این عالم و قطع نظر از اینکه نیرویی به عنوان نیروی رهبری در این عالم وجود داشته باشد، اصلا خود عالم مخلوق و «آفریده شده» است.

هدایت و نظم دو مقوله‌اند

اینکه ما حساب هدایت و نظم را از یکدیگر جدا کردیم، به نظر من برای اولین بار است که این کار می‌شود. من تا حالا خودم در هیچ کتابی برخورد نکرده‌ام که اینها را دو نوع دلیل و برهان به شمار بیاورد، بلکه معمولا حساب انتظامات مخلوقات و حساب هدایت شدن مخلوقات یکی گرفته می‌شود و یک نوع دلیل به شمار می‌رود. البته نمی‌خواهم بگویم این کار ابتکار من است؛ این مطلب را من از تفسیر فخر رازی استفاده کرده‌ام و فخر رازی هم از قرآن استنباط کرده است.

پس قرآن از نظر خداشناسی برای نظم و هدایت دو حساب قائل شده است. و چون در کتابهای علمی و فلسفی، در اطراف تفکیک این دو راه از یکدیگر زیـاد بحث نشده است، ممکن است در بیانی که من می‌کنم نقصانهایی وجود داشته باشد، ولی من فکر می‌کنم حتما مطلب از همین قرار است و تا کنون هم اشتباه شده است که ایندو را یکی حساب کرده‌اند؛ خیلی به هم نزدیکند ولی دو راه است.

فرق اصل نظم و اصل هدایت

مسألهٔ انتظام مخلوقات مربوط به ساختمان موجودات است. در برهان نظم طرز بیانْ این گونه است که وضع ساختمان موجودات حکایت می‌کند که در این ساختمان، شعور و تدبیر و علم و اراده دخالت داشته است و این ساختمان ناشی از تصادف مجموعه‌ای از علل نمی‌تواند باشد. درست مثل کتاب تألیف شـده‌ای (بـلکه یک صفحه از کتاب) که نظم مجموعهٔ حروف و معنی داشتن آنها نشان می‌دهد که روی حساب و نقشه بوده؛ پس حکایت می‌کند که به وجود آورندهٔ این نظم و تشکیلات اراده و تدبیر داشته است و عقل و شعور در ایجاد آن به کار رفته است. نظم بیش از این نیست. آیهٔ صُنْعَ اللهِ الَّذی اَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ[1] همین جهت را بیان می‌فرماید؛ رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ[2] همین مطلب را بیان می‌کند، و خیلی از آیات دیگر، مثل آیهٔ: اَفَلایَنْظُرونَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ. وَ اِلَی السَّماءِ کَیْفَ رُفِعَتْ[3].

ولی زائد بر نظام متقن خلقت و ساختمان موجودات، چیز دیگری هم هست و

---

۱. نمل / ۸۸.
۲. طه / ۵۰.
۳. غاشیه / ۱۷ و ۱۸.

آن این است: موجودات عالم نشان می‌دهند که پس از آنکه کامل آفریده شده‌اند، در کاری هم که انجام می‌دهند به نوعی رهبری می‌شوند، چطور؟ نقطهٔ مقابل انتظام، تصادف و اتفاق بود، یعنی اگر کسی می‌خواست انتظام را حاکی از عقل و تدبیر نداند، می‌گفت این انتظام تصادفا به وجود آمده، ولی نقطهٔ مقابل اصل رهبری و هدایت چیز دیگری است. آیا این کاری که موجودات انجام می‌دهند لازمهٔ قهری و جبری ساختمانشان[1] است با همه انتظاماتی که در آن به کار رفته، یا علاوه بر این، یک نیروی دیگری که بسیار هم مرموز است در کار اینها دخالت دارد؟

ممکن است کاری لازمهٔ قهری و جبری یک ساختمان باشد، در اینجا ما حرف علی‌حده‌ای نداریم و هر حرفی داشته باشیم، روی خود ساختمان داریم. مثلا وقتی اتومبیلی ساخته می‌شود، هر حرفی هست در ساختمان آن است و کاری هم که اتومبیل انجام می‌دهد، لازمهٔ ساختمان آن است. اینکه مثلا سویچ را بچرخانند، اتومبیل روشن شود، بنزین تبدیل به گاز و قوّه شود، این دیگر کار علی‌حده‌ای نیست؛ یعنی لازمهٔ جبری و قهری ساختمان اتومبیل پس از آنکه آن را به این شکل ساختند، این است که شما سویچ را که بچرخانید اتومبیل روشن شود، بعد که روشن شد، پایتان را که روی گاز بگذارید نیرو ایجاد شود و نیرو اتومبیل را بکشاند، و بعد وقتی که شما فرمان را به راست یا چپ بچرخانید، اتومبیل به راست یا چپ حرکت کند، ترمز هم که بکنید بایستد؛ اینها دیگر چیز علی‌حده‌ای نیست.

یا مثلا یک «ساعت» را بعد از آنکه با همین تشکیلات و ساختمان ساختند و یک فنر هم در آن قرار دادند و شما آن را کوک کردید، دیگر کار کردن ساعت روی این نظم و حساب، لازمهٔ ساختمان مادی آن است. دستگاه تلفن خودکار هم همین جور است و هر کاری که انجام می‌دهد لازمهٔ ساختمان آن است و هرچه شما بخواهید بگویید، در ساختمانش باید بگویید و دیگر در کار این ساختمان حرف علی‌حده‌ای نیست.

ما می‌خواهیم ببینیم که آیا تجربیات و مشاهدات علمی‌ای که دربارهٔ موجودات شده است، نشان می‌دهد که هرچه هست در ساختمان اینهاست؟ آیا پس

---

۱. مثلا ساختمان یک گیاه، یا ساختمان بدن یک حیوان یا انسان، و حتی ساختمان جمادات تا حدودی. (بعدا خواهیم گفت که در جمادات هم تا حدودی دلیل داریم.)

از آنکه این ساختمان به این شکل به وجود آمد، کار کردن آن ماشین‌وار است؟ یک دانهٔ گندم[۱] که زیر خاک می‌رود و آن عملیات را شروع می‌کند، شکافته می‌شود و ریشه‌های خیلی ریز پیدا می‌کند و بعد به صورت یک بوتهٔ گندم در مـی‌آید، آیـا کارش را مثل یک ماشین انجام می‌دهد و لازمهٔ ساختمان مادی‌اش این است که این کار را انجام بدهد؟ یا اینکه لازمهٔ ساختمان مادی آن این نیست، بلکه آن ساختمان مادی به عنوان یک سلسله شرایط حتما باید باشد و هر جایش نقص پیدا بشود، در کار این دانهٔ گندم نقص واقع می‌شود، ولی در عین حال این ساختمان مادی حکم اتومبیلی را دارد که رهبری و راه بردن آن از ساختمان آن علی‌حده است.

غرضم تقریر این مطلب است که اینجا دو مطلب و دو نوع مطالعه است و ما می‌خواهیم ادعا کنیم که دو نوع مطالعه، ما را به خداشناسی می‌رساند: یکی مطالعهٔ خود ساختمان اشیاء، و دیگر مطالعهٔ طرز کار آنها. همان دانه‌ای که عرض کردم بعد به صورت یک بوتهٔ گندم در می‌آید، در همان حالی هم که ساختمانش کامل شده است، نوع کاری که انجام می‌دهد لازمهٔ قهری ساختمانش نیست.

تفکیک خلق و نظم و هدایت در قرآن

در اینجا دو سه مطلب باید عرض کنیم: یکی اینکه ما این مطلب را به قرآن مستند کردیم و این طور فکر می‌کنیم که برای اولین بـار تـفکیک دلالت نـظم از دلالت هدایت در قرآن بیان شده است؛ ما در غیر قرآن ندیدیم، بلکه در کتابهای بـعد از قرآن هم از قدیم و جدید ندیدیم که اینها را دو اصل جداگانه ذکر کرده باشند، جز اینکه گفتیم فقط فخر رازی در تفسیر سورهٔ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلیٰ همین حرف را زده؛ در جای دیگر، از خود فخر رازی هم ندیدیم. پس اول ببینیم آیا در قرآن دو عنایت است یا نه.

۱. آیات سورهٔ طه

آیات متعددی است که بعضی از آنها را خود فخر رازی هم ذکر کرده است. یکی آن

---

۱. در بدن حیوانات و انسان و حتی در ساختمان عقلی و فکری انسان نیز مطلب از همین قرار است. ما برای همهٔ اینها مثال ذکر می‌کنیم.

آیه‌ای است که از قول حضرت موسیٰ در جواب فرعون که پرسید فَمَنْ رَبُّکُما یا موسیٰ، می‌فرماید: رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ[1] پروردگار ما آن کسی است که به هر چیزی خلقت خودش را داد؛ یعنی در خلقتش آنچه را که می‌بایست به او بدهد داد؛ یعنی او را روی حکمت آفرید؛ یعنی در خلقت موجودات حکمت به کار رفته است. این همان اصل انتظام است. ولی بعد با کلمهٔ ثُمَّ موضوع هدایت را ذکر می‌فرماید. می‌فرماید: ثُمَّ هَدیٰ یعنی پس از آنکه آن را آفرید، او را رهبری کرد. «او را رهبری کرد» غیر از اصل خلقت است. اگر بنا بود هر چیزی کاری که می‌کند لازمهٔ قطعی ساختمانش باشد، اینجا ثُمَّ نمی‌فرمود. این مثل این است که کسی بگوید «من مثلث را آفریدم، بعد هم سه زاویه‌اش را مساوی با دو قائمه قرار دادم». این صحیح نیست، چون لازمهٔ آفرینش مثلث، آن هم هست و آن، چیز علی‌حده‌ای نیست.

۲. آیات سورهٔ اعلی

آیهٔ دیگر در سورهٔ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلیٰ است: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلیٰ. اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّیٰ. وَالَّذی قَدَّرَ فَهَدیٰ[2]. در اینجا هم نظم و هدایت جدا ذکر شده است و حتی خلقت هم علی‌حده ذکر شده است و سیاق نشان می‌دهد که اینها سه مطلب است. اَلَّذی خَلَقَ پروردگار من همان است که آفرید؛ یعنی آفرینندهٔ عالم است. فَسَوّیٰ پس معتدل آفرید؛ یعنی نظم برقرار کرد. وَالَّذی قَدَّرَ آن که اندازه گیری[3] کرد. تا اینجا همه راجع به اصل خلقت و ساختمان موجودات بود. فَهَدیٰ آنها را رهبری کرد. این مربوط به کار موجودات است.

۳. آیهٔ سورهٔ شعراء

آیهٔ دیگر از زبان حضرت ابراهیم نقل می‌فرماید که فرمود: اَلَّذی خَلَقَنی فَهُوَ یَهْدینِ[4] پروردگار من همان است که مرا آفریده است، پس هدایت هم می‌کند. مقصود از

۱. طه / ۴۹ و ۵۰.

۲. اعلی / ۱ ـ ۳.

۳. این اندازه‌گیری شامل اندازه‌گیری در عدد و اندازه‌گیری در حجم می‌شود که در این مورد بحثی هم کرده‌اند. شاید ما هم راجع به آن بحث کنیم.

۴. شعراء / ۷۸.

«پس هدایت می‌کند» این است که خدا وقتی موجودات را خلق کند آنها را به تعبیر قرآن «سُدیٰ» (عبث و سرگردان) نمی‌گذارد، بلکه رهبری می‌کند.

۴. آیات سورهٔ علق

در سورهٔ علق راجع به خصوص انسان، آن نوع هدایتی راکه مخصوص انسان است، بعد از خلقت انسان ذکر فرموده است. در این سوره می‌خوانیم: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ. اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ بخوان به نام پروردگارت که آفریده است (آفریده است همه چیز را، جهان را). خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَق انسان را از علق[۱] آفرید. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ باز بخوان، پروردگار تو کریمتر است. (آیا کریمتر است از هر کریمی، یا کریمتر است از اینکه فقط آفریننده باشد و هادی نباشد؟ کریمِ خالقِ هادی است.) اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ[۲] پروردگار تو همان کسی است که قلم را به انسان تعلیم کرد و به انسان یاد داد که قلم به دست بگیرد. این همان هدایت انسان است. قلم به دست گرفتن، نمونه و سمبلی است از خواندن و نوشتن و علم، و در واقع نمونه‌ای است از تمام آثار تمدنی بشر که ناشی از خواندن و نوشتن و ضبط کردن و باقی گذاشتن است.

اینجا ببینید، کأنّه به عنوان یک فصل جدید می‌فرماید: بخوان به نام آن پروردگار که انسان را هدایت کرد. با یک کلمهٔ اِقْرَأْ میان جملهٔ قبل و جملهٔ بعد فاصله ایجاد شده؛ این خودش دو عنایت و دو جهت را نشان می‌دهد.

البته نمی‌خواهم بگویم آیات هدایت به این چهار آیه منحصر است. آن مقداری که الآن در ذهن من هست ـ و شاید بیشتر از تفسیر فخر رازی در تفسیر سورهٔ سَبِّحِ اسْمَ گرفته باشم[۳] ـ این چهار آیه‌ای است که عرض کردم. البته در قرآن آیات هدایتْ

---

۱. علق را از قدیم تفسیر می‌کردند به «خون بسته» که یکی از مراحل تحول و تطور جنین است. حالا بعضی می‌گویند که در قدیم نمی‌توانستند توجیه کنند، علق اشاره است به آن اسپرمی که در نطفهٔ مرد است که می‌گویند زالوشکل است و شکم نسبتا بزرگتر و دم باریکتری دارد. (یکی از معانی علق «زالو» است.) به هر حال از بحث ما خارج است.

۲. علق / ۱ ـ ۵.

۳. الان یادم نیست، اینها یادداشتهای سابق من است؛ شاید آیات دیگری هم در قرآن باشد که در آنها خلق و هدایت به عنوان دو اصل جداگانه ذکر شده باشد؛ ولی بعید است که بیشتر از این باشد، چون فخر رازی به آیات قرآن خیلی احاطه دارد و اگر بیشتر بود ذکر می‌کرد.

زیاد است، ولی آیاتی که خلق و هدایت را به عنوان دو دلیل جداگانه از آنها می‌شود فهمید، عجالتا این چهار آیه است.

پس مسألهٔ اتقان صُنع ـ به تعبیر خود قرآن[۱] ـ مربوط به ساختمان و ارگانیسم موجودات است که این ساختمان با تشکیلات و انتظاماتی آفریده شده که اگر عالَم واقعا یک ماشین هم می‌بود، باز بر وجود خالق و سازندهٔ این ماشین دلالت می‌کرد. اما مسألهٔ هدایت مربوط به کار است که علی‌حده از ساختمان است.

طرح مسألهٔ هدایت به شکل فلسفی

اگر بخواهیم به شکل فلسفی بیان کنیم، به این صورت باید طرح کنیم: مسأله‌ای از قدیم‌الایام در فلسفه مطرح بوده و هست و آن این است که آیا عالم را با مکانیسم می‌شود توجیه و تفسیر کرد یا نه؟ یعنی آیا ساختمان عالم فقط از قبیل ساختمان یک ماشین منظم است؟ (لازمهٔ ماشینیسم مادیت نیست، خیلی از الهیون هم قائل به ماشینیسم هستند؛ مثلا دکارت یک مرد الهی است و تقریبا دنیا را به شکل یک ماشین توجیه می‌کند.) آیا ساختمان عالم از قبیل ساختمان یک ماشین است و لازمهٔ ساختمانش هم همین کاری است که انجام می‌دهد و بیش از این چیزی نیست؟ یا اینکه ساختمان عالم بیش از ساختمان یک ماشین است و به اصطلاح فلسفی تنها مکانیسم نمی‌تواند پدیده‌های عالم را توجیه و تفسیر کند. در این صورت چه باید بگوییم؟ اینجا باید اقرار کنیم که فلسفه هم لغتی ندارد که بتواند بیان کند، غیر از اینکه مثلا گاهی فرنگیها تعبیر «دینامیسم» را به کار می‌برند و می‌گویند گویا در ساختمان موجودات دستگاه خودکاری هم زائد بر ساختمان ماشینی وجود دارد که آنها را هدایت و رهبری می‌کند و حتی احیانا کار این هدایت و رهبری به خودساختگی می‌رسد، یعنی خودش خودش را می‌سازد.

اصل انطباق با محیط

مثلا مسألهٔ «انطباق با محیط» در زیست‌شناسی ـ که از عجیب‌ترین مرموزات عالم است ـ از مسلمات است. «انطباق با محیط» یعنی چه؟ فرض کنید موجود زنده‌ای در

---

۱. صُنْعَ اللهِ الَّذی اَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ (نمل / ۸۸).

محیطی قرار می‌گیرد که ساختمان حاضرش چندان با زندگی در این محیط انطباق‌پذیر نیست. مثلا موجود زنده‌ای را که در نقاط سردسیر بزرگ شده و وضع پوست بدنش و خونش و تشکیلات و خصوصیاتش متناسب با آن منطقه بوده، از آنجا بر می‌دارند و به یک منطقهٔ گرمسیر می‌برند. محیط، یک تأثیراتی روی این شیء می‌گذارد که خیلی عادی و ماشینی است؛ مثلا در محیط سردْ آفتاب گرم روی پوستش نمی‌تابیده است و اینجا آفتاب گرم روی پوستش می‌تابد و خواه ناخواه روی آن تأثیر می‌گذارد. تا این اندازه عادی است که تغییراتی در بدن موجود زنده، ناشی از تأثیرات محیط پیدا می‌شود؛ اینها عکس‌العمل‌های عادی است که این موجود به تبع محیط ایجاد می‌کند[1]. ما به اینها کار نداریم؛ اینها عکس‌العمل ارادی‌ای است که این موجود زنده در مقابل محیط خودش ایجاد می‌کند؛ یعنی بعد از اینکه این موجود زنده دارای هوش و اراده است، اینها عادی است. (آنچه غیرعادی است همان خودِ اراده‌اش است که ما فعلا در آن بحث نداریم.)

ولی مطالعات علمی از قدیم‌الایام[2] ـ و امروز خیلی دقیقتر ـ نشان داده است که یک تغییرات خود به خودی (یعنی نه ناشی از تأثیر مستقیم محیط و نه ناشی از ارادهٔ این حیوان) و متناسب با محیط و هدفدار هم در درون این شیء به وجود می‌آید. یعنی این موجود مثلا اگر یک اسب سردسیری است، در گرمسیر که قرار گرفت، خودِ طبیعتْ کم‌کم خودش را عوض می‌کند به طوری که بتواند در این محیط زندگی کند و با آن منطبق شود. ممکن است مثلا حتی پشمهایش عوض شود و تبدیل به پشمی شود که در مقابل تابش آفتاب بهتر بتواند مقاومت کند؛ خلاصه در اعضا و جوارحش تغییراتی پیدا می‌شود.

مثال بوعلی

بوعلی حرف خیلی عجیبی می‌زند؛ او می‌گوید اگر یک مرغ خانگی در محیطی قرار

۱. به قول لامارک فرض کنید او در جایی بوده که احتیاج نداشته گردنش را بکشد برای اینکه از زمین یا از درخت چیزی بردارد، ولی اینجا محیط او را مجبور می‌کند که مثلا برای اینکه برگ درخت را بچیند گردنش را بکشد؛ و فرض کنیم که این امر سبب شود گردنش دراز شود.

۲. اینکه می‌گویم «از قدیم الایام» برای این است که در کلمات علما و حکمای پیشین مثل بوعلی هم این قضیه هست.

بگیرد که خروس در آنجا نباشد که از او دفاع کند و این مرغ مجبور باشد که همیشه خودش از خودش دفاع کند و بجنگد (یعنی همان وظیفه‌ای را که خروس برای او انجام می‌دهد خودش انجام بدهد) می‌بینید تدریجا سیخک[1] پشت پای این مرغ رشد می‌کند و قوّت می‌گیرد؛ یعنی بدن این موجود کم‌کم این عضو را خودش برای خودش می‌سازد. این یک کاری است که انجام می‌دهد و مربوط به ساختمان داخلی خودش است. می‌گوییم آیا این نوع کار کردن لازمهٔ همین ساختمان فعلی است که به طور جبر و قهر ـ آنهم متناسب با همین هدف ـ این کار را می‌کند؟ یا اینکه به نحو مرموزی یک تدبیری این کار را انجام می‌دهد؟ البته به عقیدهٔ حکمای قدیم این تدبیر از ناحیهٔ نفْس حیوان است و به عقیدهٔ ما حرف درستی هم هست؛ آن مَلَک مدبّر به اصطلاح قرآن، همان نفس این حیوان است که در یک نوع شعور لاارادی، این کار هدفی را انجام می‌دهد.

اصل ترمیم ساختمان

حالا چرا مثال به مرغ بزنیم، امروز گویا خیلی بیش از این حرفها کشف شده است. می‌گویند در بدن انسان این خاصیت هست که اگر هر ماده از مواد کسری پیدا کند، شروع می‌کند به ترمیم کردن آن. این در زخمهای ظاهری خیلی واضح است؛ وقتی جراحتی بر پوست یا سایر قسمتهای بدن وارد می‌شود، بدن خودش شروع می‌کند به ساختن. آیا این ساختن و این نوع کار کردن، با این که بدن واقعا فقط حکم ماشین مکمّلی را داشته باشد و فقط اعضای لاشعوری مرتب و منظم شده باشند، جور در می‌آید؟ یا مثلا خون انسان وقتی از مقدار لازم کسر می‌شود، بدن شروع می‌کند به خون ساختن؛ یا اگر از یک گلبول مخصوصی کم شده باشد، بدن در حدودی که توانایی دارد شروع می‌کند به ساختن آن. (البته این هم حدودی دارد؛ مثلا اگر پا را قطع کنند، دیگر بدن نمی‌تواند پا بسازد؛ این در حدود کار بدن نیست.)

این اصل «انطباق دادن موجود زنده خود را با محیط» یا اصل «ترمیم ساختمان» یک چیز علی‌حده است و غیر از نظم مادی ساختمان است؛ نشان

---

۱. مرغ یک ناخنکی در پشت پا دارد ـ غیر از پنجه‌های پایش ـ که در خروس خیلی قوی است و به آن سیخک می‌گویند و مثل مهمیزی است که افسرها دارند و به شکم اسب می‌زنند. این سیخک به عنوان یک حربه است.

می‌دهد که در این ساختمان به نوعی از انواع که حقیقتش هنوز بر ما مجهول است، یک نوع رهبری وجود دارد که این موجود را به سوی هدف خودش رهبری و هدایت می‌کند.

هدایت در جمادات

۱. دیدگاه قرآن دربارهٔ هدایت در جمادات

آیا اصل هدایت، در تمام موجودات عالم هست یا فقط در بعضی موجودات عالم هست؟ هدایت را در نباتات و حیوانات و انسان[۱] خیلی خوب می‌شود ثابت کرد؛ در جمادات چطور؟ آیا اصل هدایت فقط در نباتات و حیوانات و انسان وجود دارد و در جمادات وجود ندارد؟ در قرآن ذکر شده است که هدایت در همهٔ موجودات وجود دارد، منتها ما[۲] آن طوری که در نباتات می‌توانیم اثبات کنیم، در جمادات نمی‌توانیم اثبات کنیم، ولی خلافش را هم نمی‌شود اثبات کرد؛ یعنی این گونه نیست که در جمادات ثابت شده باشد که هر کاری که می‌کنند حتما لازمهٔ ساختمان ماشینی آنهاست.

آنچه در قرآن است [نشان می‌دهد] که اصل هدایت در همهٔ موجودات هست؛ مثلا می‌فرماید: وَ اَوْحىٰ فى كُلِّ سَماءٍ اَمْرَها[۳] در هر آسمانی کار او را به او وحی کرده است؛ یعنی کاری که باید انجام بدهد، به او گفته است و راهش را به او نشان داده. به علاوه، اینکه می‌فرماید: رَبُّنَا الَّذى اَعْطىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ [بیانگر آن است که] قرآن [اصل هدایت را] به نباتات و حیوانات و انسان اختصاص نداده است؛ اَعْطىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ، یعنی هر چیزی را آن طوری که باید ساختمانش را ایجاد کند ایجاد کرده و آن را هدایت هم کرده است. قرآن عمومیت قائل است.

---

۱. قبلا عرض کردیم که در حیوان و انسان به شعور ارادی آنها کار نداریم، فعلا در کارهای غیر ارادی‌شان بحث داریم.

۲. «ما» که می‌گوییم، یعنی «من»؛ شاید اطلاعات علمی بیشتری باشد که بتواند در همان جا هم ثابت کند.

۳. فصّلت / ۱۲.

۲. نظر علوم دربارهٔ هدایت در جمادات

حال ببینیم علوم بشر در جمادات چه مقداری [هدایت] کشف کرده. آیا ضد این را کشف کرده یا خودش را کشف کرده؟ یا لااقل بگوییم [هدایت] هنوز از این نظر برای ما مجهول است؟ در جمادات لااقل این است که کسی نمی‌تواند آن طرف را اثبات کند و مثلا بگوید این نظمی که در منظومهٔ ما وجود دارد، اینکه خورشید دور خودش بگردد و زمین دور خودش و دور خورشید بگردد و سیاره‌های دیگر هم هرکدام در مداری به دور خورشید بگردند و خورشید با منظومهٔ خودش حرکت دیگری (دوری یا مستقیم) داشته باشد، این دیگر لازمهٔ ساختمان اینهاست و خورشید همین قدر که خورشید شد نمی‌تواند غیر از این باشد و محال است غیر از این باشد. عرض می‌کنیم لااقل چنین چیزی ثابت نشده است.

ببینید! برای اجسام و اجرام خواصی هست که اینها را می‌توان خواص ضروری و لاینفک دانست که محال است غیر از این باشد و آن، همان خواص مقداری و ریاضی اشیاء است. مثلا اگر جِرمی و جسمی دارای فلان حجم است، لازمه‌اش این است که اگر این جسم را نصف کنیم، حجم نصف هم نصف حجم کل باشد؛ یا خواصی که در ریاضیات برای مکعب ذکر می‌کنند. این خواص لازمهٔ شیء و غیرقابل تفکیک است[1].

ولی ما در حرکات اشیاء یک نظم بالخصوص و یک جریانی را می‌بینیم. مثلا علم قانونی را کشف کرده و اسم آن را «قانون جاذبه» گذاشته. خیلی از افراد خیال می‌کنند قانون جاذبهٔ نیوتن یعنی رمز مادی حرکات اشیاء و اصلا قانون جاذبهٔ نیوتن در بیان بعضی افراد یعنی رمز مادی حرکات موجودات، در صورتی که ارزش قانون نیوتن فقط به مقداری است که خود نیوتن گفته است و آن این است که او همین قدر کشف کرده که یک نوع کشش و جذب و انجذاب میان اجرام عالم وجود دارد و فرمولش را هم به دست داده. اما آیا این را تعریف کرده یا توانسته تعریف کند؟ در تعریف آن می‌گویند: جاذبه (یا کشش)؛ یعنی از روی اثر تعریف کرده‌اند. این، تعریف و بیان حقیقت مطلب نیست. فیزیک همین قدر می‌گوید چیزی [وجود

۱. همان طور که یک مربع اگر اضلاعش فلان مقدار بود، سطحش حتما فلان مقدارِ غیرقابل تخلف است.

دارد.] اصلا خود نیوتن حرفش این است که من «چیزی» می‌بینم در میان اجسام و اجرام که عجالتا اسمش را می‌گذارم جاذبه. یادم نیست این را کجا دیدم، ظنّ قوی دارم که در سیر حکمت در اروپا فروغی از نیوتن نقل می‌کند که من نمی‌گویم ایـن چیست و چگونه است، من چیزی می‌بینم که گویی اجسام خودشان هـمدیگر را جذب می‌کنند و می‌کشانند.

ما یک قدم بالاتر می‌رویم و می‌گوییم «گویی» نه، بلکه واقعا اجسام یکدیگر را به همان تناسب خاصی که در میان جرمشان از یک طرف و فاصله‌شان از طرف دیگر هست، می‌کشانند، اما «ما حقیقة هذه القوّه؟» حقیقت این چیست؟ آیا کلمه‌ای که به حقیقتش نزدیکتر باشد از آنچه که عرفای خودمان گفته‌اند، وجود دارد؟ آیا کلمهٔ «جاذبه» از کلمهٔ «عشق» که عرفا گفته‌اند رساتر و نزدیکتر است؟ نه.

طـبایع جـز کشش کـاری نـدارنـد   حکیمان[1] این کشش را عشق خوانند

نوعی عشق، نوعی علاقه، نوعی کشش ـ هرچه می‌خواهید، بگویید ـ در میان اجرام وجود دارد که با حساب و فرمول معینی یکدیگر را می‌کشانند و همین، سبب این انتظامات در کار خلقت شده است که مثلا زمین در یک مدار معین حرکت کند و ماه در یک مدار معین. اما حقیقت این چیست؟ آیا کسی می‌تواند بگوید «ای آقا! شما می‌گویید وَ اَوْحیٰ فی کُلِّ سَماءٍ اَمْرَها و می‌گویید وحی، در حالی که نیوتن خلافش را ثابت کرد و گفت قانون جاذبه»؟! این شخص خیال کرده که اگر بگوییم «وحی»، یعنی کسی می‌آید بیخ گوش اینها حرف می‌زند و او که گفته «جاذبه» چیز دیگری گفته است. هیچ کس نمی‌تواند با دلیل عقل اثبات کند که این خاصیت لازمهٔ جرم بودنِ جرم است و این یک خاصیت غیرقابل تخلف است[2]. قبلا عرض کردیم مـا نمی‌توانیم بگوییم که حتما غیر از این نیست، ولی از کجا که این جور نـباشد کـه ساختمان خورشید و زمین یک مطلب باشد، و رهبری خورشید و زمین (همین نوع رهبری که هرکدام در مدار خودش بچرخد و کار خودش را بکند) امر دیگری باشد؟ ما عجالتا اگر نتوانیم اصل هدایت را در جمادات اثبات کنیم، نفی هم نمی‌توانـیم بکنیم. به علاوهٔ اینکه در کتابهای متفرقهٔ فارسی زبان، گاهی از همین آقای نیوتن

---

۱. حکیمان الهی.

۲. همان طور که خواص ریاضیِ آن این گونه است.

نقل می‌کنند که خود او در قانون جاذبه و در نظم موجودات، ارادهٔ خدا را دخالت می‌دهد و می‌گوید آن مقداری که من کشف کرده‌ام، برای حفظ این نظم کافی نیست و علاوه بر این باید دست قدرتی هم باشد. او این گونه می‌گوید، ولی ما می‌گوییم «علاوه بر این» نمی‌خواهد، خودِ همین است.

پس در باب جمادات، حرفی که ما فعلا داریم این است که اگر فرضا نتوانیم ثابت کنیم که حرکات این جمادات لازمهٔ جبری ساختمان مادی آنها نیست، خلافش هم تا امروز ثابت نشده است. و اما در باب نباتات و حیوانات و انسان، مثل برهان نظم است، چون آنقدر در این زمینه مطلب گفته شده است که الی ماشاءالله. ما فقط باید شکل دلیل و برهان را ذکر کنیم تا بعد اگر آقایان این مطلب را قبول کردند که اصل هدایت غیر از اصل انتظام است، بروند کلمات علمایی را که در این زمینه چیز نوشته‌اند ببینند و خودشان استنباط و استخراج و استفاده کنند.

هدایت در حیوان و انسان

ولی دربارهٔ هدایتهایی که در خصوص حیوان و انسان است باید بحث علی‌حده‌ای کرد. در حیوان این چیزی که به نام «غریزه» معروف شده، مثل قانون جاذبه است و فقط اسم است؛ یعنی از فرط اینکه مجهول است، بشر چاره‌ای نداشته الا اینکه اسم مبهمی رویش بگذارد. اینکه حیواناتْ تنها ساختمان مادی و مغزی‌شان برای این هدایتها و رهبریهای عجیب و فوق‌العاده‌ای که در آنها هست (که نام آن را «غریزه» گذاشته‌اند) کافی نیست، خیلی واضح‌تر و روشن‌تر است از باب نباتات.

از حیوان بالاتر انسان است به انواع هدایتهایی که در او هست. ما این هدایتها را تقسیم می‌کنیم به یک سلسله الهامات که اسمش را «الهامات اخلاقی» می‌گذاریم و یک سلسله الهامات دیگر که اسمش را از قدیم «اشراق» گذاشته‌اند و امروز هم «اشراق» می‌گویند. (البته ما مطالب اشراقی‌ای را می‌گوییم که علم امروز تا حدودی قبول دارد.) یک بحث مختصری هم درباره رؤیا و عالم خواب دیدن می‌کنیم و یکی دو قسمت دیگر هم هست که راجع به انسان می‌شود بحث کرد.

ما در باب برهان نظم و اصل هدایت ـ که در زبان دیگران ایندو یکی است ـ دلیلهای مثبِتین را ذکر کردیم، ولی مخالفین هم راجع به همان برهان نظم و قهرا اصل هدایت ایرادهایی دارند؛ آنها می‌گویند ما می‌توانیم نظم موجودات یا هدایت

موجودات را از راههای مادی توجیه کنیم. از بحث هدایت که فارغ شدیم، ببینیم حرف آنها چیست. در درجهٔ اول نظریهٔ تکامل داروین (داروینیسم) را بیان می‌کنیم، البته نه به عنوان اینکه ببینیم تکامل چه نظریه‌ای است و آیا نظریهٔ تکامل در اصل صحیح است یا صحیح نیست (مفهوم کلی نظریهٔ تکامل صحیح است)، بلکه از این نظر که آیا بدون دخالت دادن اصل هدف‌گیری و هدفداری، و به عبارت دیگر بدون دخالت دادن ماوراءالطبیعه اصلا تکامل قابل توجیه است یا قابل توجیه نیست.

□

ـ سؤالی که داشتم راجع به اصل هدایت است. اصل هدایت اصلا مربوط به ساختمان خلقت موجودات است. آنچه که تا امروز علم در مورد اصل هدایت موجودات ذی‌حیات ثابت کرده، تمام مربوط به فیزیولوژی است؛ منتها فیزیولوژی بدن انسان و ساختمان بدن حیوانات خیلی دقیق‌تر و پیچیده‌تر از ساختمان یک اتومبیل است که جناب‌عالی مثال زدید. مثلا کسی که از او خون می‌رود، همان عضوی که مأمور این کار است، در آن موقع یک کمبود شیمیایی در خودش حس می‌کند و شروع می‌کند به ترمیم کردن آن کمبود. بنابراین، اصل هدایت مربوط به طرز ساختمان و فیزیولوژی بدن حیوانات و انسان است و این مثالهایی که جناب‌عالی زدید تا اندازه‌ای ناقص بود.

استاد: اما اینکه فرمودید «مربوط است»، ما مربوط بودن را نمی‌خواهیم انکار کنیم؛ اصلا چطور می‌شود مربوط نباشد؟! حتما مربوط است. اما صحبت در این است که آیا همین نفس ساختمان مادی کافی است یا کافی نیست؟ شما خودتان در بیانتان جمله‌ای فرمودید که معلوم شد کافی نیست؛ فرمودید «وقتی کمبودی پیدا می‌شود عضو مربوط حس می‌کند، بعد همان را می‌سازد». حرف ما سر همین «حس می‌کند» است؛ آیا «حس می‌کند» یعنی او حس می‌کند یا شما حس می‌کنید؟ یعنی آیا شما از روی اراده آن را انجام می‌دهید یا در خود آن عضو، همان حس ـ به قول شما ـ [انجام می‌دهد؟] «نفس» هم که آنها می‌گویند، یک امر جداگانه نیست؛ نفس با بدن اتحاد دارد؛ یعنی نفس و بدن یک حقیقت و یک واقعیت است، منتها ماده وقتی از لحاظ جوهری ـ نه از نظر اعضا و جوارح ـ تکامل بیشتری داشته باشد «نفس»

نامیده می‌شود که شعورش جزء ذات خودش می‌شود. صحبت در همین جهت است.

شما می‌گویید این عضو حس می‌کند. اولا «عضو حس می‌کند» هم کلمه‌ای است که باز عمل را دیده‌اند و این لفظ را بر روی آن گذاشته‌اند؛ یعنی عملی را دیده‌اند که این دستگاه انجام می‌دهد، بعد می‌گویند عضو حس می‌کند و این کار را انجام می‌دهد. ما هم بیش از این نمی‌خواهیم بگوییم. ما می‌خواهیم بگوییم این وضعْ وضعی است که جز اینکه همین تعبیر را بکنیم و بگوییم «عضو حس می‌کند» چاره‌ای نداریم. اگر ساختمان این عضو ماشینی بود، شما تعبیر «حس می‌کند» را نمی‌توانستید اینجا به کار ببرید. فرض کنید ظرفی داشته باشیم که از این ظرف در ظرف دیگری آب چکه می‌کند تا آن ظرف پر می‌شود. این ظرف دوم الآن مملوّ از آب است. اگر یک قطره از بالا بیفتد که از ظرفیت این ظرف بیشتر باشد، ناچار به همان اندازه یا بیشتر لبریز می‌کند. شما در اینجا نمی‌گویید که این ظرف حس می‌کند و یک قطره را می‌ریزد؛ تعبیر «حس می‌کند» در اینجا صادق نیست. در هرجا که می‌بینید برای صورت گرفتن کاری ساختمان مادی کافی نیست [بدانید در آنجا اصل هدایت دخالت دارد.]

مسلّم خواص نری و مادگی هم مربوط به هورمونها و ترشحاتی است که در خون می‌شود و منشأ ترشحات هم در مرد بیضه است و در زن تخمدان. البته اینها هست و نمی‌شود نباشد، ولی هر وقت تعبیر شما رسید به اینجا که گفتید «این عضو برای اینکه کمبود را برطرف کند این کار را می‌کند» همین «برای» را که دخالت دادید، همان اصل هدایت است.

ـ سدیم، پتاسیم و مواد دیگری در بدن وجود دارد که اینها کم و زیاد می‌شوند. کمبود یکی باعث می‌شود که آن چیزی که زیاد شده، برای اینکه ترمیم بکند، خود به خود عمل شیمیایی انجام می‌دهد. حالا ما اسم آن را از روی تنگی قافیه «حس» می‌گذاریم.

استاد: همان حرفی که در ساختمان موجودات بود که فرض تغییرات تصادفی نمی‌توانست آن را توجیه کند [در اینجا هم صادق است.] شما در طرز کار این اشیاء ببینید که آیا حرکات بی‌هدف می‌تواند صورت بگیرد یا نه؟ طرز کار، توجه به هدف را نشان می‌دهد. اگر ساختمان شیء فقط ماشین باشد، سازندهٔ ماشین در ساختن آن

هدف داشته است اما خود ماشین در کار خودش هدف ندارد. البته من این را قبول می‌کنم که ماشین را هم می‌شود طوری کامل ساخت که کارش در یک حدودی شبیه به کار موجودات هدفدار بشود، اما نه در این کارهای خارق‌العاده از قبیل انطباق با محیط که هرجایی متناسب با خصوص همان‌جا این کار را انجام دهد. حالا در عین حال روی آن مطالعه کنید؛ ما نمی‌خواهیم شما به طور جزم بپذیرید.

ـ هر اثری که در یک موجود زنده می‌بینیم ـ که در قدیم منشأ آن را نمی‌دانستند ـ الآن کشف کرده‌اند که مربوط به غدد است، که در جنس ماده یک غده و در جنس نر غدهٔ دیگری است. اما مطلبی که جناب‌عالی می‌فرمایید این است که احتیاج، عضو به وجود می‌آورد نه غده. در همان مثالی که زدید، آن سیخک در اثر تغییر محیط مرغ و نه تغییر غده به وجود می‌آید. پس این احتیاج، مطلبی است که خارج از ماده است و این مسألهٔ احتیاج در بقیهٔ نسوج هم دیده می‌شود؛ یعنی اگر یک نسج عضلانی و یا بافتی را در لابراتوار کشت بدهیم، تغذیه و تولید مثل می‌کند. اما در بدن اگر خراشی به وجود آمد، این تولید مثل در حدی است که آن نقص ترمیم شود؛ یعنی اگر فرض کنید دو میلی‌متر سطح پوست گود شده، در حد دو میلی‌متر بنا بر احتیاج بدن و عضو، تولید مثل می‌شود، در حالی که اگر در لابراتوار بود، این نسج تا موقعی که شرایط مساعد بود تولید مثل می‌کرد و افزایش پیدا می‌کرد، چون حدی برای آن نیست.

استاد: بحث ما الآن به جای خوبی رسیده و تقریبا مرز مطلبی که باید روی آن بحث شود، مشخص است. ما در اول عرایض خودمان گفتیم که می‌خواهیم ببینیم آیا این هدایت و رهبری منظمی که اشیاء می‌شوند، لازمهٔ همان انتظامی است که در خلقتشان هست؟ (در این صورت دیگر دو چیز نیست و این هدایت لازمهٔ همان انتظام است.) یا اینکه نه، یک اصل دیگری علاوه بر انتظام خلقت وجود دارد و این خلقت پس از آنکه منتظم شده است، طبق اصل دیگری هدایتها و رهبریهایی هم می‌شود. ما به هر حال در مقام اثبات این مطلب هستیم و فرضا اگر هم این مطلب اثبات نشود، از نظر دلیل توحیدی نقصی به جایی وارد نمی‌آید و برهان انتظام به قوّت خودش باقی است. ولی ما از قرآن این گونه استنباط کردیم که اینجا دو مطلب

است و فکر می‌کنیم همین‌طور باشد.

ببینید مرز مطلب الآن به کجا رسیده. ما این را قبول داریم که می‌شود ساختمان مادی اشیاء از نظر ماشینی طوری باشد که کارها را به شکلی انجام بدهد که نظیر کار ذی‌شعور باشد؛ مثلا موشکهای فضاپیما را طوری طراحی می‌کنند که به نقطهٔ معینی که می‌رسد مثل اینکه جلد خودش را خالی می‌کند و دستگاهی از یک دستگاه دیگر خارج می‌شود، چون از آن نقطه به بعد را آن دستگاه باید طی کند. بعد به نقطهٔ دیگری که می‌رسد، دوباره یکی از داخل دیگری خارج می‌شود و باز هم وظیفهٔ خودش را انجام می‌دهد. بعد هم فرض کنید می‌رود در کرهٔ ماه می‌نشیند و از آنجا مخابره می‌کند. آن چیزی که در اینجا وجود ندارد نفس شعور است؛ همهٔ اینها را شعور آن سازندهٔ اوّلی تنظیم کرده است. دستگاه، خودش نمی‌داند چکار می‌کند؛ او عکسبرداری می‌کند و عکسها را هم می‌فرستد بدون اینکه اصلا خودش بفهمد که چکار می‌کند و لزومی هم ندارد بفهمد؛ یعنی این مقدار کاری که او می‌کند لزومی ندارد که یک فهم و شعوری هم برای انجام آن داشته باشد.

حالا باید قدری بیشتر مطالعه کنیم و ببینیم آیا این فعالیتهای حیرت‌انگیزی که عجالتا در بدن جاندارها می‌بینیم، بدون آنکه برای این موجودات، شعوری (حیاتی شعوری، نفسی[1]، یک چیزی که نوع کارش باید حتما شعوری[2] باشد[3]) [قائل باشیم این فعالیتها امکان‌پذیر است؟] آیا لازم است در این کار کردن، شعوری وجود داشته باشد یا لازم نیست و هرچه شعور است در همان دستگاه کنترلش است؟ باز هم روی این قضیه مطالعه کنید، ببینید چه از آب در می‌آید.

---

۱. بشر برای اینها تعبیر ندارد؛ [منظور] یک نوع تدبیر است. در خود حیات گاهی اسمش را «حیات» می‌گذارید و گاهی «نفس». «نفس» یعنی قوهٔ حیات، چیز علی‌حده‌ای نیست. حیات را وقتی به عنوان یک قوهٔ جوهری ـ نه به عنوان یک خاصیت و یک عرَض ـ برای جسم تصور می‌کنند «نفس» می‌نامند.

۲. غیر از شعوری که در ساختن آن به کار رفته است.

۳. به گونه‌ای که اگر شعوری نباشد نمی‌تواند انجام بدهد.

۲ برهان هدایت

بحث ما دربارهٔ اصل هدایت بود که شاید برای اولین بار در قرآن مجید به عنوان یک اصل مستقل از اصل «اتقان صنع» دلیل بر خداشناسی گرفته شده است، و حتی بعد از قرآن مجید هم آن اندازه‌ای که شایسته بوده است مورد توجه قرار نگرفته است، ولی تدریجا در اثر پیشرفتهای فکری و علمی معلوم می‌شود که این خود یک اصل مستقلی است. ما این مطلب را خیلی شایستهٔ تحقیق و بحث می‌دانیم.

دلیل نظم و اتقان صنع، خیلی واضح است؛ مطالعه در تشکیلات ساختمانی اشیاء نشان می‌دهد که در ساختمان آنها عقل و حکمت دخیل بوده است. این، راهِ نظام ساختمان خلقت و اتقان صنع است. از این نظر اگر ما عالم یا اجزای عالم را یک ماشین منظم یا یک خانه و ساختمان هم بدانیم، کافی است. معمولا مثالهایی هم که ذکر می‌کنند از این قبیل است که وقتی انسان مثلا یک ساعت را می‌بیند که اجزائش این طور دقیق منظم شده است، می‌گوید سازندهٔ این ساعت بدون فکر و شعور و اراده نبوده است؛ یا وقتی یک ساختمان را به وضع مخصوصی می‌بیند، درک می‌کند که در ساختن آن اراده به کار رفته است؛ یا وقتی یک ماشین را می‌بیند، شعور و اراده را در ساختن آن دخیل می‌یابد. روی این حساب اگر همهٔ اجزای عالم را فقط ماشینهایی بدانیم، کافی است که وجود خدا را ثابت کند.

ولی اصل هدایت یک امر علی‌حده است که مربوط به ساختمان اشیاء نیست، بلکه مربوط به کار اشیاء است. این اصل اگر بخواهد دلیل مستقل باشد، ریشهٔ مطلب اینجاست: اگر کاری که اشیاء می‌کنند لازمهٔ قهری و جبری ساختمان آنهاست، این دیگر دلیل علی‌حده‌ای نیست و همان [دلیل نظم] است. (ماشین وقتی که منظم شد، لازمهٔ این ماشین آن کار بالخصوص است؛ مثل یک ساعت که هر چه هست در ساختمان آن است و وقتی که ساخته شد، کار منظمی که می‌کند چیز علی‌حده‌ای نیست که بگوییم ببینید کار این ساعت چه جور منظم است و این ساعت در کار خودش هدایت می‌شود. این، هدایت نمی‌خواهد و همان ساختمانش برای کاری که انجام می‌دهد کافی است.) اما اگر مطالعات علمی دربارهٔ ذی‌حیاتها[1] نشان داد که ساختمان بسیار دقیق و منظم این موجودات البته دخیل است در کار اینها، ولی در عین حال در کاری که انجام می‌دهند، نیروی مجهولی در رهبری آنها دخالت دارد و ساختمان ماشینی آنها برای این طرز کاری که انجام می‌دهند کافی نیست، اگر این ثابت شد، اصل هدایت به عنوان یک دلیل مستقل بر خداشناسی ثابت می‌شود و همان‌طور که عرض کردیم ظاهر آیات قرآن هم همین است که [نظم و هدایت] دو مطلب است؛ رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ یک مطلب است، ثُمَّ هَدیٰ مطلب دیگری است.

حال، چه قرائنی در طرز کار اشیاء می‌تواند وجود داشته باشد که حکایت کند ساختمان آنها برای این کار کافی نیست؟ این را باید توضیح مختصری بدهیم.

علتهای چهارگانه

معروف است که می‌گویند «علتهای چهارگانه»؛ علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. شاید در ابتدا که این نظریه اظهار شده است، خیلی دقیق نبوده و چون معمولاً به مصنوعات بشر مثال می‌زنند، مسلّم در مخلوقات طبیعت این مثالها تطبیق نمی‌کند و نباید هم تطبیق کند. مثلا به صندلی مثال می‌زنند که باید ماده‌ای (مثلا چوب یا آهن) باشد که با آن، صندلی را بسازند، و باید به این ماده شکل

۱. در جلسهٔ قبل راجع به غیر ذی‌حیاتها هم بحث کردیم و عرض کردیم این مطلب در ذی‌حیاتها مشخص‌تر است.

خاصی بدهند تا صندلی شود؛ آن چوب را می‌گویند علت مادی و ایـن شکـل را می‌گویند علت صوری. فاعلی و نیرویی هم باید باشد که این تغییرات را در آن ماده بدهد و آن را به این شکل در بیاورد، این را می‌گویند علت فاعلی. ایـن فـاعل از ساختن صندلی هدفی را در نظر دارد، او این را می‌سازد برای اینکه رویش بنشینند، این را می‌گویند علت غایی.

آیا در طبیعت، همهٔ این علتهای چهارگانه وجود دارد یا نه؟ آن که اصلا مورد تردید نیست علت فاعلی است؛ یعنی هیچ مکتب و فلسفه‌ای لزوم علت فاعلی را برای پیدایش اشیاء انکار نمی‌کند و همه می‌گویند نیرویی لازم است که تأثیر کرده باشد تا این تحولات و تغییرات را در اشیاء پدید آورد.

علت غایی

چیزی که بیشتر از هر چیز دیگر مورد تردید و ایراد و مورد اختلاف نظر مادّیون و الهیون است اصل علت غایی است. مادّیون می‌گویند اصل علت غایی در کار عالم دخالت ندارد و این اصل مربوط به کارهای انسان (یا انسان و حیوانات) است و بس (آنهم نه همهٔ کارهای انسان، بلکه قسمتی از کارهای انسان) و تعمیم دادن آن به همهٔ عالم کار نادرستی است.

الهیون معتقدند که اصل علت غایی در تمام کارهای عالم حتی کارهای طبیعت بی‌جان دخالت دارد. البته اصل علت غایی به مفهومی که حکمای الهی می‌گویند، غیر از مفهوم عرفی و ساده‌ای است که دیگران می‌گویند. دیگران خدا را مثل یک انسان حساب می‌کنند و می‌گویند خدا وقتی مـی‌خواهـد ایـن درخت را بسـازد، ماده‌ای می‌آورد و به او صورتی می‌دهد و از این کار هم هدفی دارد، همان طور که یک انسان از کار خودش هدف دارد. می‌گوییم هدف در کجاست؟ می‌گویند هدف در علم خدا موجود است، همان طور که در مغز آن نجار موجود بود.

اما مفهوم دقیقترش چیز دیگری است که امروز من مختصری توضیح می‌دهم که این مطلب معلوم باشد.

مناط وجود علت غایی

توضیح بیشترش این است: اگر در پیدایش چیزی، موجبات قبلی و آنچه در گذشته

واقع شده است برای آنچه در آینده واقع شده است صد در صد کافی بود، علت غایی موضوع پیدا نمی‌کند. در اینجا صد در صد «گذشته» است که «حاضر» را به وجود آورده و حوادث را گذشته‌ها به سوی جلو می‌رانند و به وجود می‌آورند. همان طور که عرض کردم، حرکت خار ساعت صد در صد بستگی دارد به حوادثی که قبل از آن وجود پیدا کرده، از آن کوکی که شما روی فنر کردید و آن را سفت کردید و از نیروی بازگشتی که در فنر وجود دارد که فشار می‌آورد روی سایر چرخها، که خواه ناخواه و اضطرارا و جبرا این خار باید روی همین حساب حرکت کند؛ آنهاست که این را به وجود آورده و هیچ چیز دیگری در کار نیست.

ولی اگر گذشته صد در صد دخالت ندارد (مثلا پنجاه درصد دخالت دارد) بلکه آینده هم در این حادثه دخالت دارد، [در این صورت علت غایی موضوع پیدا می‌کند؛] یعنی گویی چیزی هم در جلو قرار گرفته و این شیء را به سوی خودش می‌کشد، هم سائق دارد هم قائد، هم راننده دارد هم جلوکش، هم از پشت سر آن را می‌رانند و هم از جلوی رو می‌کشند. علت غایی مربوط به آینده است و آینده نسبت به این گذشته همیشه یک جاذبه‌ای دارد. پس حاضر، هم با گذشتهٔ خودش مربوط است و هم با آیندهٔ خودش، که اگر آن آینده نمی‌بود و بنا نبود به وجود بیاید، گذشته نیز به وجود نمی‌آمد. پس هر گذشته‌ای، هم به گذشته‌تر از خودش مربوط است، که اگر آن گذشته‌تر نمی‌بود به وجود نمی‌آمد، و هم به آینده مربوط است، یعنی اگر آینده نمی‌بود یا نمی‌شد وجود پیدا کند، بازهم این به وجود نمی‌آمد.

آنگاه می‌گویند اگر ما در جریانی این طور دیدیم که «گذشته» شیء را سر دو راهی قرار می‌دهد و این شیء در میان دو راه، یک راه را انتخاب می‌کند، این آینده است که این یک راه را برای او انتخاب می‌کند.

حالا من باز هم برایتان مثال عرض می‌کنم و از همین مثالها هم باید دلیل بیاوریم.

ببینیم ماشین چقدر می‌تواند منظم باشد؛ یعنی حساب کنیم چه کاری و تا چه حدی می‌تواند کار ماشینی باشد. فرض کنید ماشینهایی در دنیا به وجود بیاید که وقتی شما در مقابل آنها به زبانی فصیح حرف می‌زنید، گفته‌های شما را به زبان دیگری ترجمه کند؛ مثلا شما به زبان انگلیسی فصیح حرف می‌زنید، آن دستگاه تمام گفته‌های شما را به زبان فرانسه ترجمه می‌کند. می‌گویند چنین ماشینهایی

هست، و هیچ مانعی هم ندارد که باشد، چون این یک حسابگری خاصی است؛ روی تمام حروف و کلمات و جمله‌های انگلیسی حساب شده است و این طور تنظیم شده است که اگر شما مثلا «من آب می‌خواهم» را به انگلیسی بگویید یا ماشین کنید، وقتی که این چند حرف پشت سر هم آمد، ماشین حروف دیگری را که به زبان فرانسه مطابق آن است در بیاورد. تمام آن، پیش‌بینی شدهٔ در «گذشته» است؛ یعنی این «گذشته» است که آن را به وجود می‌آورد؛ این ماشین را این طور به وجود آورده‌اند که وقتی این حروف به طور متوالی به این ترتیب معین زده شود، حروف دیگری به ترکیب دیگری به وجود بیاید. رابطهٔ آن که بعد از این به وجود می‌آید با این، یک رابطهٔ صد در صد قطعی و تخلف‌ناپذیر است. یک ماشین می‌تواند در این حدود باشد. حتی شاید بشر بتواند آنقدر این اختراع را توسعه بدهد که ماشینی بسازد که وقتی شما در مقابل آن به زبانی حرف می‌زنید، در آنِ واحد به تمام زبانهای دنیا ترجمه کند و به شما پس بدهد، ولی همه روی حساب است و دستگاه تدریجا وسیعتر و وسیعتر می‌شود.

ماده ابتکار ندارد

من اینجا سؤالی می‌کنم و آن سؤال این است: آیا می‌شود ماشینی اختراع بشود که علاوه بر اینکه این کار را می‌کند، ابتکار هم داشته باشد به طوری که اشتباهات گوینده را هم اصلاح کند؟ مثلا شما می‌خواستید بگویید «من نان می‌خواهم» ولی در مقابل ماشین گفتید «من آب می‌خواهم»، او بفهمد که شما اشتباه کرده‌اید و «من نان می‌خواهم» ترجمه کند؛ یعنی ماشین از خودش ابتکار و خلاقیت به خرج بدهد و برسد به جایی که مردد بشود که آیا باید «آب می‌خواهم» ترجمه کند یا «نان می‌خواهم»؛ بگوید از طرفی گوینده گفته است که «من آب می‌خواهم» اما از طرف دیگر نان می‌خواهد و خودش هم اشتباه کرده است، آیا آن طوری که گفته ترجمه کنم یا آن طوری که درست است؟ نه، این دیگر کار ماشین نیست؛ ابتکار و انتخاب کار ماشین نیست، اینکه از میان چند چیز متساوی آن را که او را به هدف می‌رساند انتخاب کند، کار ماشین نیست؛ چون انتخاب کردن با آینده ارتباط دارد، یعنی حساب می‌کند برای آینده چه مناسبتر است و از میان چند چیزی که الآن حاضر است یکی را برای آینده انتخاب می‌کند، و این با ساختمان ماشینی، هر اندازه هم که

این ساختمان مکمَّل باشد، جور در نمی‌آید. اینکه ماشین خودش را با محیط منطبق کند، مثلا شما جمله‌ای را می‌خواهید با ماشین بزنید، اتفاقا کسی وارد می‌شود و شما مجبورید که حرف را جوری بزنید که اسباب سوءتفاهم برای او نشود، ماشین خودش را با این محیط منطبق کند و طوری ترجمه کند که متناسب با حیات این ماشین و صاحبش باشد، خودش را تغییر بدهد، خودش در خودش، در کار خودش و در وضع خودش تغییرات ایجاد کند، اگر خرابی و نقصی در او واقع شد، احساس کند و خودش از نو خودش را بسازد، به مقدار لازم هم که ساخت دست از ساختن بردارد، [چنین چیزهایی با ساختمان ماشینی سازگار نیست.]

ابتکار و انتخاب در ذی‌حیاتها

آنچه که در مورد ذی‌حیاتها گفته‌اند، این جور چیزهاست؛ یعنی در طرز کار آنها انتخاب وجود دارد، در آنها قدرت تغییر دادن در خود و در مسیر و طرز کار، به تناسب عوامل خارجی و امور اتفاقی وجود دارد.

من در جلسهٔ گذشته مثال زدم به این که می‌گویند مرغ اگر مدتی احتیاج به جنگ پیدا کند، کم‌کم آن سیخک پشت پایش پیدا می‌شود. بعد دیدم که این نمونه‌ها خیلی زیاد است و در علم امروز چیزهایی کشف شده که اینها در مقابلش چیزی نیست. می‌گویند بعضی حیوانات هستند که قدرت عضوسازی آنها فوق‌العاده است. در هر جانداری قدرت ساختمان در یک حد محدود هست؛ مثلا در ما اگر زخمی پیدا بشود یا پوست جراحت بردارد، ترمیم می‌شود، به اندازهٔ لازم هم که ترمیم شد، دستگاه از کار خودش دست بر می‌دارد، ولی اگر دست انسان بریده شود، این قدرت که دستی از نو بسازد، در ما نیست. اما می‌گویند بعضی حیوانات مثل خرچنگ این گونه هستند که حتی اگر پایش را ببُرید، دو مرتبه از نو یک پای جدید برای خودش می‌سازد؛ آنقدر هم می‌سازد که احتیاج ایجاب می‌کند و برای آینده‌اش لازم دارد، همین قدر که احتیاج رفع شد، دست از کار خودش بر می‌دارد.

کار بر طبق احتیاج و متناسب با احتیاجات اتفاقی، قدرت انطباق دادن خود با محیط و با امور خارجی، تمام اینها نشان می‌دهد که در کار این موجودات ابتکار و انتخاب وجود دارد. وقتی که در کارش ابتکار و انتخاب وجود داشته باشد، پس این

موجود باید گذشته از آنچه که ساختمانش ایجاب می‌کند، یک راهنما و راه‌بلدی[1] هم در این کارهای انتخابی و اختیاری[2] و کارهای ابتکاری که به خرج می‌دهد داشته باشد؛ یک قدرتی باید باشد که آن را بکشاند به این طرف ولو اینکه به این قدرت بگوییم «شور»، «عشق» (که اینها حقیقتش برای بشر مجهول است)، «اراده»، «تسخیر»، «تسخیر ماوراء»، هرچه بگوییم، بالاخره یک چیزی باید باشد که آن موجود را به این سو بکشاند.

در این کتاب کوچکی که کریسین موریسن آمریکایی به نام راز آفرینش انسان نوشته و به فارسی هم ترجمه شده است، دیدم قسمتهایی را راجع به همین موضوع بحث می‌کند که ماده ابتکار ندارد ولی حیات ابتکار دارد. من قسمتی از آن را برای شما می‌خوانم، چون برای این مسأله خیلی اهمیت قائل هستم. می‌گوید:

> ماده جز بر طبق قوانین و نظامات خود، عملی انجام نمی‌دهد؛ یک سلسله قوانین و نظامات بالفعل حاضر دارد و اجبارا همان قوانین و نظامات را انجام می‌دهد. ذرات اتمها تابع قوانین مربوط به قوهٔ جاذبهٔ زمین، فعل و انفعالات شیمیایی و تأثیرات مواد الکتریسیته هستند. ماده از خود قوهٔ ابتکار ندارد و فقط حیات است که هر لحظه نقشهای تازه و موجودات بدیع به عرصهٔ ظهور می‌آورد. بدون وجود حیات، عرصهٔ پهناور زمین عبارت از بیابانی قفر و لم‌یزرع و دریای مردهٔ بی‌فایده‌ای می‌شود.

عمده این کلام است. می‌گویند مطابق آنچه که زیست‌شناسی می‌گوید، تمام سلسلهٔ جاندارها منتهی می‌شوند به مثلا یک سلول، و حیوانات و نباتات از یک ریشه به وجود آمده‌اند. این، اصل تکامل است و اصل تکامل بهترین معرّف اصل هدایت است. من می‌گویم آیا آن سلول اول و آن ماشین بسیار منظم، به جایی رسیده است که منشعب شده به دو نوع سلول (سلول نباتی و سلول حیوانی) که کارها و احتیاجات آنها هم ضد یکدیگر در آمده‌اند به طوری که اگر سلول نباتی را

۱. حقیقت آن هرچه هست، الان برای ما مجهول است.
۲. این کارهای اختیاری تقریبا از نوع کارهای اختیاری انسان است.

در بدن حیوان قرار بدهند حیوان نمی‌تواند زندگی کند، و اگر سلول حیوانی را در بدن نبات قرار بدهند نبات نمی‌تواند زندگی کند.

یا مثلا در خلقت هر فرد انسانْ جداگانه، اگر آن هستهٔ اوّلی را که یک انسان از آن به وجود می‌آید کاملا یک ماشین در نظر بگیریم، این ماشین بعد به چه شکل در می‌آید؟ کم کم دو نیم می‌شود و هر تکه‌اش چند تکه می‌شود و کم‌کم شروع می‌کند به عضو ساختن، به طوری که هر دسته از سلولهایی که در یک عضو قرار می‌گیرند وضع ساختمان، کار و احتیاجاتشان با سلولهای دیگر متفاوت می‌شود. آیا در طرز کارهایی که جنین در رحم انجام می‌دهد، ابتکار و انتخاب وجود ندارد؟ آیا این فقط یک ماشین است که روی قوه‌ای که از پشت سر به آن فشار می‌آورد این کارها را انجام می‌دهد؟ یا ماشینی است که علاوه بر دستگاه خودش، هدایت و راهیابی آن نیز یک اصل علی‌حده است.

من این طور فکر می‌کنم. باز هم چون مسأله‌ای است که در کتابهای علمی و فلسفی به این صورتی که ما عرض می‌کنیم ـ که اصل هدایت از اصل اتقان صنع تفکیک شده باشد ـ بیان نکرده‌اند، مسلّم این مقداری که من عرض می‌کنم هنوز خام است، اما فکر می‌کنم این مطلب یک مطلب اساسی است. در جمادات اگر نتوانیم این مطلب را ثابت کنیم، در ذی حیاتها صد در صد می‌توانیم ثابت کنیم. البته قرآن کریم می‌گوید در همهٔ اشیاء اصل هدایت وجود دارد: وَ اَوْحىٰ فى كُلِّ سَماءٍ اَمْرَها[1]، ولی آن مقداری که ما از طریق علمی (مشهودات و محسوسات خود) می‌توانیم ثابت کنیم، در ذی‌حیاتهاست.

نمونه‌هایی از هدایتهای مرموز در حیوانات

در جلسهٔ قبل عرض کردیم که هدایت انواعی دارد: هدایتی که در جمادات است، هدایتی که در نباتات است، هدایتی که در حیوانات است و هدایتی که در انسان است. راجع به هدایتهای مرموزی که در حیوانات است ـ که ما مکرر گوشزد کرده‌ایم ـ کتابهای زیادی نوشته‌اند و دیگر احتیاجی نیست که ما بخواهیم بحث کنیم که یکی از عجایب عالم آن چیزهایی است که می‌گویند در حیوانات وجود دارد و اسم آن را

---

۱. فصّلت / ۱۲.

«غریزه» می‌گذارند. [غریزه یعنی] راهیابیهایی که حیوان دارد و با هیچ اصلی هم قابل توجیه نیست. حیوانات هر مقدار ضعیفتر باشند غرایز قویتری دارند. می‌گویند در انسان عقل و شعور و زندگی اجتماعی جانشین غرایز شده؛ یعنی انسان نوع دیگری هدایت دارد که جانشین آن هدایت شده است. هدایت حیوان متناسب با همان مرحلهٔ وجود اوست و هدایت انسان که هدایت عقل و علم و زندگی اجتماعی و تعاونی است، مطابق مرحلهٔ انسانیت اوست؛ البته انسان هم از هدایت غریزه بی‌بهره نیست.

مخصوصا در حشرات غرایز بسیار حیرت‌آوری وجود دارد؛ زنبور عسل و مورچه و عنکبوت آبی و عنکبوت خاکی و موریانه و...، یکی و دوتا نیست، اینها را چون در قرآن اسمشان برده شده نام می‌بریم. قرآن می‌فرماید: وَ اَوْحىٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ[1]. راجع به زنبور عسل، امروز فرضیه‌هایی وجود دارد که تأیید نشده، بلکه رد شده است. بعضی احتمال داده‌اند که زنبور عسل، شاید از راه تعلیم و تعلم است که می‌داند کار خودش را چگونه انجام دهد ولی ما هنوز کشف نکرده‌ایم؛ یعنی زنبور عسل‌های چندین هزار سال پیش، از روی تجربه کار خودشان را یاد گرفته‌اند و یک نوع تفهیم و تفاهم و تعلیم و تعلم میان آنها و نسلهای آینده‌شان هست که ما نمی‌دانیم.

این فرضیه رد شده است به وجود غرایز در انواعی از حیوانات که نسل گذشته و نسل آینده یکدیگر را نمی‌بینند. در خیلی از حیوانات، مقارن یا قبل از پیدایش نسل آینده، نسل گذشته از میان می‌رود، مع‌ذلک نسل آینده همان کار را با همان نظم و دقت انجام می‌دهد که نسل گذشته انجام می‌داد. حشره‌ای را نام می‌برند به نام «آموفیل» که می‌گویند از زنبور کوچکتر و از مگس بزرگتر است. (در کتاب راز آفرینش انسان این مطلب هست و من در کتابهای روان‌شناسی به زبان فارسی و زبان عربی هم خوانده‌ام که چنین حیوانی هست.) می‌گویند هر وقت که موقع تخم‌گذاری این حیوان برسد، کرم خاصی را پیدا می‌کند و روی پشت و مهرهٔ کمر آن می‌نشیند و نیش خودش را مثل یک آمپول در نقطهٔ معینی از پشت او می‌زند، اما خیلی دقیق است که زیاد نیش نزند، همان مقدار نیش می‌زند که این حیوان بی‌حس می‌شود و

---

۱. نحل / ۶۸.

می‌افتند ولی نمی‌میرد، چون اگر بمیرد می‌گندد و منظور او حاصل نمی‌شود. بعد آموفیل همان جا تخم‌گذاری می‌کند و بلافاصله بعد از تخم‌گذاری هم می‌میرد. بعد تخمهای او به ثمر می‌رسند و از بدن همین کرم تغذی می‌کنند تا وقتی که بزرگ می‌شوند و پَردار می‌شوند و زندگی عادی پیدا می‌کنند. بعد هر یک از آنها موقع تخم‌گذاری‌اش که می‌رسد، عینا همان کار مادر را تکرار می‌کند؛ یعنی می‌رود همان کرم را پیدا می‌کند و در همان نقطهٔ حساس دقیقی که مادر تزریق می‌کرده است، تزریق می‌کند و بعد همان عمل تکرار می‌شود. می‌گویند این چطور از راه تعلیم و تعلم قابل توجیه است؟!

در همین کتاب راز آفرینش انسان ماهیهایی را یاد می‌کند و قضایایی ذکر می‌کند که خیلی عجیب است. می‌گوید انواعی از ماهیها هستند که در همهٔ رودخانه‌های دنیا پیدا می‌شوند، ولی همهٔ آنها وقتی که می‌خواهند بچه بزایند، از رودخانه‌های دنیا جمع می‌شوند و می‌روند به دریای جنوب در جنوب آمریکا و در نقطهٔ معینی تولید نسل می‌کنند و در همان جا می‌میرند. بعد بچه‌های آنها راه می‌افتند و بر می‌گردند به موطن مادرهای خودشان. عجیب این است که هر دسته‌ای به همان رودخانه‌ای بر می‌گردد که نسل گذشته‌اش آنجا بوده و هرگز هم اشتباه نمی‌کنند. حتی امتحاناتی کرده‌اند؛ مثلا یک نوع ماهی را که فقط در رودخانه‌های انگلستان یا فرانسه پیدا می‌شود و در جای دیگر پیدا نمی‌شود، گرفته‌اند و آورده‌اند در رودخانهٔ دیگری انداخته‌اند؛ بعد دیده‌اند که اینها رفتند در دریا و از آنجا دومرتبه برگشتند به آن رودخانه‌های اوّلی؛ مثل اینکه اصلا برای اینها مقرر و مقدر شده است که در جای معینی زندگی کنند.

این با یاد دادن نسل گذشته اصلا قابل توجیه نیست، بلکه باید بگوییم یک نقشه‌ای، طرحی، راهنمایی‌ای [در کار است؛] چون هیچ کس قبول نکرده که ساختمان مغزی و عصبی هیچ حیوانی برای چنین کارهایی کافی است، و الّا تکامل یافته‌ترین مغزها مغز انسان است و باید مغز انسان هم چیزی را که به آن یاد ندهند یاد بگیرد، در حالی که چنین نیست؛ مغز فقط آمادگی دارد برای اینکه اگر چیزی به آن تعلیم کنند یاد بگیرد، اما اگر تعلیم نکردند یاد نمی‌گیرد. پس اگر هم بگویید مغز [حیوان چنین کارهایی را انجام می‌دهد،] می‌گوییم بالاخره مغز هدایت می‌شود.

در حیوانات، موضوع هدایت بسیار عجیب و فوق‌العاده است و کتابهای زیادی در این زمینه نوشته‌اند.

الهامات اخلاقی در انسان

در انسان بحث کنیم؛ در انسان انواعی از هدایتها وجود دارد که ما آنها را طبق آنچه که قرآن کریم فرموده است بیان می‌کنیم، بعد ببینید اینها با اصول علمی جور در می‌آید یا نه.

یکی از هدایتهایی که قرآن کریم نام می‌برد، هدایتها و الهامات اخلاقی است. می‌دانیم که اخلاق، هم به فرد مربوط است و هم به اجتماع؛ اخلاقِ [مربوط به اجتماع] یعنی بهترین نوع کاری که انسان باید در مقابل افراد اجتماع انجام دهد و مصلحت اجتماع در آن است و اگر غیر از این باشد، اجتماع راه کمال را طی نمی‌کند، و [اخلاق مربوط به فرد یعنی] بهترین راهی که انسان برای شخص خودش باید انتخاب کند تا به سوی کمال پیش برود.

اخلاق، به اصطلاح «علم دستوری» است؛ یعنی راجع به آن چیزی است که انسان باید انجام دهد، نه راجع به آن چیزی که هست. در انسان فطرتا و مستقل از هر تعلیم و تربیتی، یک سلسله دستورهای اخلاقیِ اینچنینی وجود دارد که می‌گوید خوب است انسان این طور عمل کند، بد است آن طور دیگر عمل کند، باید چنین بود، باید چنان بود، همینهایی که ما اسمش را «انسانیت» می‌گذاریم. مثلا قرآن به صورت سؤال می‌گوید: هَلْ جَزاءُ الْاِحْسانِ اِلَّا الْاِحْسانُ[1] آیا پاداش نیکی کردن جز نیکی کردن چیز دیگری است؟ یعنی هرکسی به فطرت خودش می‌فهمد که پاداش نیکی نیکی است.

فرض کنید در مسافرتی، در بیابانی گرفتار شُدید و گرفتاری فوق‌العاده شدیدی پیدا کردید. اتفاقا کسی پیدا شد و چون دید شما این گرفتاریها را دارید، انسانیت کرد و به شما کمک کرد. اگر ماشینتان خراب شده بود، کمک کرد و ماشین شما را درست کرد، اگر پول شما را دزد زده بود، به شما پول داد، و کمکهای دیگر؛ در کشور غریبی این کمکها را کرد و رفت و احتمال این هم که شما یک بار دیگر او را ببینید آنهم در کشور خودتان، یک در صد بیشتر نیست، به طوری که نمی‌شود گفت

---

۱. الرحمن / ۶۰.

او به این خاطر این کار را کرده که یک روزی بیاید از شما پاداش بگیرد؛ صد در صد یقین دارید که او فقط برای اینکه به شما نیکی کند این کار را کرده است. تصادفا شما این آدم را پنج سال بعد در کشور خودتان می‌بینید و اتفاقا گرفتاری‌ای پیدا کرده و شما هم اطلاع پیدا کردید. آیا وجدان شما در اینجا قضاوتی دارد یا ندارد؟ مسلما چنین قضاوتی دارد که این آدم در چنان شرایطی به من نیکی کرده است و الآن او در شرایطی قرار گرفته است که من در آن شرایط بودم و من در شرایطی هستم که او در آن شرایط بود (یعنی امکانات دارم)، پس باید به او نیکی کنم. این را می‌گوییم قضاوت وجدانی؛ یعنی وجدان بشر حکم می‌کند. اینجا دلیل دیگری ندارد غیر از اینکه وجدان حکم می‌کند.

ممکن است کسی منکر باشد، ولی شما ببینید آیا می‌شود انکار کرد؟! هرچیزی که دلیلش فقط این است که می‌گوییم وجدان بشر و انسانیت این جور حکم می‌کند، معنایش این است که در وجود من چنین قضاوتی وجود دارد. وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّٰیها فَاَلْهَمَها فُجورَها و تَقْوٰیها[۱] قسم به نفس و تعدیل این نفس و اینکه او را معتدل آفریده است، آفرید نفس را و الهام کرد به او (القاء کرد به او) کار زشتش را و کار پاکش را. یعنی نفس بشر که خلق شده است، این الهام هم به او داده شده که زشتی را و پاکی و تقوا را هم خودش می‌فهمد؛ این دیگر دلیل نمی‌خواهد، تجربه نمی‌خواهد و معلم هم نمی‌خواهد؛ بدون معلم و بدون تجربه این را می‌فهمد.

حدیثی از امام صادق علیه السلام

الآن حدیثی یادم آمد که چون حدیث خیلی خوبی است، برایتان عرض می‌کنم. در ذیل آیهٔ وَ مِنْهُمْ اُمِّیّونَ لایَعْلَمونَ الْکِتابَ اِلّا اَمانِیَّ[۲] که از عوام و اُمّیّون یهود انتقاد شده است، شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد که آخر، اینها چه تقصیری دارند؟ اینها عوامند و هر تقصیری که هست، به گردن علمای آنهاست. چرا قرآن حتی عوام‌الناس آنها را هم مورد عتاب قرار می‌دهد[۳]؟ امام بعد از آنکه شرح مفصلی

۱. شمس / ۷ و ۸.
۲. بقره / ۷۸.
۳. حدیث مفصلی است که در سخنرانی‌ای که تحت عنوان «اجتهاد در اسلام» کردم (در انجمن ماهانهٔ ←

می‌دهد که تقلید و تبعیت مردم عوام از علما دو نوع است و یک نوع، لازم است و نوع دیگر جایز نیست، می‌فرماید: بله، عوام هم مقصرند؛ برای اینکه عوام می‌دیدند که این علما به آنچه خودشان می‌گویند عمل نمی‌کنند؛ وَ اَخْذِهِمُ الرِّبوٰا[1]، وَ اَکْلِهِمُ السُّحْتَ[2]، می‌دیدند اینها از یک طرف می‌گویند در کتاب آسمانی ربا و رشوه حرام است، اما خودشان می‌خورند. بعد فرمود: وَقَدِ اضْطُرّوا بِمَعارِفِ قُلوبِهِمْ... مضمونش این است که اضطرارا همهٔ افراد بشر روی معرفتی که در قلبشان قرار داده شده، این را می‌فهمند که اگر آدمی به کار خوبی دعوت کرد و خودش عمل نکرد، نباید از او پیروی کرد. تقصیر عوام اینجاست که از آن الهام الهی و از آن قضاوت اوّلیِ وجدانی خودشان پیروی نمی‌کنند. همه چیز را که نباید در مدرسه به آدم یاد داده باشند؛ همه چیز را که نباید آدم، اول یک بار تجربه کرده باشد و بعد آموخته باشد؛ نه، همین خودش کافی است؛ همین که شما دیدید عالِم و رهبر به چیزی دعوت می‌کند ولی خودش بر خلاف آن عمل می‌کند، وجدان شما حکم می‌کند که نباید از او پیروی کنید. اگر از او پیروی کنید، در نزد خدا مقصر و مسئول هستید. اینجا امام به قضاوتهای اوّلیِ وجدانی و به الهاماتی که هرکسی دارد استناد کرد.

تعبیر دیگری از قرآن

قرآن کریم تعبیر دیگری نیز دارد، می‌فرماید: لااُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ. وَ لا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ[3] بگو من قسم به روز قیامت نمی‌خورم (نه قسم به روز قیامت. این «نه قسم به روز قیامت» یعنی نزدیک است که من قسمت بخورم[4]). نه قسم به روز قیامت و نه قسم به نفس ملامتگر. قیامت و نفس ملامتگر پشت سر هم ذکر شده است. قیامت یوم‌الحساب و روز محاکمه است و روزی است که به خوبیها و بدیها رسیدگی

← دینی) آن را ذکر کردم، و همچنین در «بحثی دربارهٔ مرجعیت». من آنجا حدیث را مفصل نقل کرده‌ام ولی باز هم همهٔ حدیث نیست. [رجوع شود به کتاب ده گفتار.]

۱. نساء / ۱۶۱.

۲. مائده / ۶۳.

۳. قیامت / ۱ و ۲.

۴. مثل اینکه بگوییم «نه به جان شما» ؛ این «نه به جان شما» یعنی الان می‌خواهم قسم بخورم. البته بعضی هم گفته‌اند مطلب این طور نیست، بلکه می‌فرماید: قسم به روز قیامت. حالا بحث ما در این زمینه نیست. [رجوع شود به آشنایی با قرآن ج ۱۰.]

می‌شود، ولی خدا و عالَمِ بزرگ است که اعمال انسان را در مقیاس خوب و بد می‌گذارد و خوب و بد را به انسان می‌نمایاند، و نفس ملامتگر نفسی است که انسان را ملامت می‌کند. خداوند یک قیامتی، میزانی، ترازوی حسابی در وجدان و در دل و نفس خود انسان قرار داده به طوری که همان کسی که کار بد می‌کند، بعد که خلوت می‌شود، خودش دربارهٔ آن کار بد می‌اندیشد و خودش خودش را ملامت می‌کند؛ یعنی خودش یک میزان حساب و محاکمه‌ای تشکیل می‌دهد. این کسی که خودش را ملامت می‌کند، تا خودش نتواند دربارهٔ خودش قضاوت کند، آیا می‌تواند ملامت کند؟ نه، خودش دربارهٔ خودش قضاوت می‌کند و دربارهٔ خودش حکم صادر می‌کند و خودش را محکوم می‌کند، و بعد از محکومیت است که خود را ملامت می‌کند. این قضاوت همان قضاوت وجدانی است.

خداوند در نفس انسان این حکم و قضاوت و الهام را آفریده است که همان جنایتکار هم بالاخره خودش می‌فهمد که جنایت می‌کند و خودش را ملامت می‌کند. تجارب نشان داده است که جنایتکارها در آخر دچار بیماریهای روانی و روحی و عصبی می‌شوند. علتش چیست؟ علتش این است که جنایتکار هر کاری بکند، آخرش نمی‌تواند وجدان خودش را از میان ببرد و همیشه از ناحیهٔ وجدان ضربه می‌بیند و ملامت می‌شود.

مردی بود در زمان معاویه به نام «بُسر بن اَرطاة» که بسیار جانی بود. معاویه او را برای ارعاب رعیتهای امیرالمؤمنین فرستاد و گفت به هر جا رسیدی از هیچ کار مضایقه نکن. او هم دستور معاویه را به حد اعلی به کار بست و حتی گاهی اگر بچهٔ صغیر هم گیر می‌آورد سر می‌برید، کما اینکه دو بچه از عبیدالله بن عباس راکه حاکم یمن بود، جلوی مادرشان سر برید. بعد کم کم همین آدم دیوانه شد.

می‌گویند خلبان هیروشیما الآن در دار المجانین است[1]. با اینکه چقدر از این آدم استقبال کردند و مدال دادند، بعدها خودش به فکر فرو رفت و دید کار زشتی کرده است و هر کاری کردند نتوانستند وجدان این آدم را راضی کنند.

این، الهامات اخلاقی بود. دو سه نوع هدایت دیگر هم در انسان داریم که در جلسهٔ آینده می‌گوییم. یکی مسألهٔ هدایتِ حدس برای علماست. آیا به علما (علما

۱. [اخیراً درگذشت.]

که می‌گویم مقصودم تنها علمای مذهبی نیست، بلکه مقصودم مبتکرین و مکتشفین و مخترعین نیز هست) الهام و وحی می‌شود یا نه؟ آیا پیشرفت علم فقط معلول دو عامل است: یکی تجربه و آزمایش و دیگری تفکر عادی منطقی و ریاضی (صغری و کبری چیدن و نتیجه به دست آوردن)، یا علمْ مولود الهام هم هست؟ در اینجا من نظریهٔ قدیم و جدید را عرض خواهم کرد که بوعلی چه گفته است، غزالی چه گفته است، و در زمانهای اخیر علما در این زمینه چه گفته‌اند. بعد می‌رسیم به هدایت رؤیا و موارد دیگر.

۳ برهان هدایت

علم اشراقی

در مسألۀ هدایت، دو موضوع باقی مانده است که باید دربارۀ آن صحبت کنیم و در جلسۀ پیش فقط به یکی از آنها اشاره‌ای کردیم. یکی از آن موضوعات، علم اشراقی است. این مسأله مطرح است که آیا مبدأ و منشأ تمام علومی که به بشر رسیده است[1] فقط و فقط تفکر استدلالی و تفکر تجربی است، یا کم و بیش عامل دیگری هم در این علوم دخالت دارد؟

در ابتدا این طور به نظر می‌رسد که همۀ معلوماتی که امروز بشر در رشته‌های مختلف دارد، یا تدریجا از راه تجربه و آزمایش به دستش آمده است و یا از راه فکر و استدلال. (فکر و استدلال یعنی اینکه از مقدمات معلومی که قبلا داشته، نتیجۀ مجهولی را به دست آورده است؛ مثل طرز استدلالی که معمولا در ریاضیات به کار می‌برند.)

۱. مقصودم مجموع معلوماتی است که بشر خودش کسب کرده، نه علومی که ما رسما به عنوان وحی و الهام (همان کتب آسمانی) پذیرفته‌ایم.

منشأ علوم استدلالی و تجربی، خودِ استدلال و تجربه است

اگر منشأ معلومات بشر فقط همین دو راه باشد، به اصطلاح فلسفی باید بگوییم در پیدایش علوم جز علت فاعلی چیز دیگری دخالت نداشته است؛ زیرا وقتی ما چیزی را تجربه می‌کنیم، آن تجربه خودش علیت دارد برای اینکه در ذهن ما صورت خاصی منعکس بشود؛ یعنی ما علم خودمان را از موضوع تجربهٔ خودمان فرا گرفته‌ایم و او علت فاعلی است و ذهن ما معلول است. استدلالهای بشر هم همین‌طور است و یک نظام علت و معلول ساده است.

حد وسط در استدلال منطقی

منطقیین از قدیم حرفی داشته‌اند که حرف خوبی هم بوده است؛ می‌گویند در استدلالها سه عنصر دخالت دارد: اصغر و اکبر و حد وسط. مثلا در این مثال: «سقراط انسان است و هر انسانی فانی شونده است، پس سقراط فانی شونده است» یک «سقراط» داریم، یک «انسان» داریم و یک «فانی شونده». هدف ما این است که بفهمیم آیا سقراط فانی شونده است یا نیست. اینجا یک حد وسط و واسطه در کار است که تکرار هم می‌شود. این حد وسط (انسان)، رابط میان اصغر و اکبر است. اگر این رابط نمی‌بود، ما نمی‌توانستیم بفهمیم سقراط فانی شونده است، ولی این رابط که پیدا شد، این نتیجه کشف می‌شود و ایندو با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند.

تبیین استدلال منطقی با دو مثال

مثالی می‌زنند که خیلی قدیمی است و من در کتابهای روان‌شناسی جدید هم این مثال را دیده‌ام. کسی که در یک طرف جویی قرار گرفته است و می‌خواهد برود به طرف دیگر بدون اینکه کفش و جورابهایش را در آورد و داخل آب برود و نیز نمی‌تواند از این طرف جوی بپرد به آن طرف، این شخص دنبال یک رابط می‌گردد. می‌رود قلوه سنگی از گوشه‌ای پیدا می‌کند و آن را می‌اندازد وسط آب، بعد خیز می‌گیرد و می‌پرد روی قلوه سنگ و از روی قلوه سنگ می‌پرد آن طرف جوی آب. اینجا این قلوه سنگ برای او رابط و وسیله شده است برای اینکه بتواند از این طرف جوی به آن طرف بپرد. (البته طرفداران صد در صدِ علوم تجربی بحثی دارند در مورد اینکه اساسا این طور استدلال صحیح است یا صحیح نیست. این خودش مطلب

دیگری است که ما فعلا نمی‌خواهیم وارد آن بشویم. فعلاً چون این مطلب مدعای ما نیست، طبق قول کسانی که این راه را قبول دارند ـ که البته درست هم هست ـ بحث می‌کنیم.)

یک مثال سادهٔ دیگر هم عرض می‌کنم: ممکن است شما گرفتاری‌ای داشته باشید که آن گرفتاری به دست فلان کس که دارای فلان مقام است حل شدنی است. مثلاً پرونده‌ای برای شما درست کرده‌اند و دادستان کل آمده روی این پرونده ادعانامه صادر کرده است و این برای شما مشکلی شده است. شما فکر می‌کنید که از چه راهی می‌توانید این دادستان را روشن کنید، ولی همین قدر می‌دانید که خود شما که از نظر او متهم هستید و هیچ سابقه‌ای با او ندارید، اصلا نمی‌توانید به او راهی پیدا کنید. در این بین یک رابط پیدا می‌کنید؛ به نظرتان می‌رسد آقای الف با این دادستان دوست است و با شما هم دوست است. چون با شما دوست است، پس اگر از او خواهش کنید خواهش شما را می‌پذیرد، و چون با دادستان دوست است، پس اگر از دادستان خواهشی بکند دادستان خواهش او را می‌پذیرد. همین که ذهن شما واسطه را پیدا کرد می‌روید سراغ واسطه و از او خواهش می‌کنید و می‌گویید من چنین گرفتاری‌ای دارم و این کار از شما ساخته است. او می‌رود و مشکل را حل می‌کند. این را می‌گویند واسطه. این جور کار کردن‌ها برای ذهن انسان، خیلی عادی است.

تعریف فکر

در تعریف «فکر» هم معمولا این طور می‌گویند: ترتیب دادن یک سلسله اموری که برای ذهن معلوم است، برای کشف یک مجهول. [در فکرْ] انسان دو مقدمهٔ معلوم را به کار می‌برد و ترتیب می‌دهد، و تا به آنها ترتیب و نظم ندهد، آن مجهول به دست نمی‌آید. اگر دو مقدمهٔ معلوم از یکدیگر جدا باشند، انتقال ذهن به نتیجه ممکن نیست، ولی وقتی که به شکل مخصوصی با یکدیگر نظم پیدا کردند، انتقال ذهن به نتیجه آسان است. در واقع نتیجه مولود دو مقدمه است و مثل این است که این دو مقدمه با یکدیگر ازدواج می‌کنند و از ازدواج آنها نتیجه به دست می‌آید. حاجی سبزواری می‌گوید: «اَلْفِكْرُ حَرَكَةٌ اِلَى الْمَبادی / وَ مِنْ مَبادی اِلَی الْمُرادِ» فکرْ حرکت ذهن است از مقصودش که برایش مجهول است، به سوی مقدمات، و همین که مقدماتش را به دست آورد و ترتیب داد، از مقدمات حرکت می‌کند به سوی مقصود

خودش و آن را کشف می‌کند.

الهام، عاملی دیگر در پیدایش علوم

حال، آیا تمام علومی که بشر به دست آورده است محصول مستقیم همین تفکرهای قیاسی و تجربیات و استقراءهای بشر است، یا عامل دیگری هم در پیدایش معلومات دخالت داشته است که احیانا هر وقت انسان از راه تجارب و قیاسات عاجز می‌مانده و نمی‌توانسته به مقصود برسد و راه بر او بسته بوده است و یک عشق و شوق و طلب فوق‌العاده‌ای هم داشته است، فکری به صورت یک برق در ذهنش جهیده بدون اینکه مسبوق به تجارب یا قیاس منطقی ارسطویی باشد؟ آیا چنین چیزی وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر چنین چیزی در دنیا وجود داشته باشد، پس باید قبول کنیم عامل دیگری هم در پیدایش معلومات دخالت داشته که آن عامل را «الهام» یا «حدس» یا «اشراق» ـ هرچه می‌خواهید بنامید ـ نامیده‌اند؛ عاملی که به آن عاملها شباهتی هم ندارد، یعنی معلول حوادث گذشته و نتیجهٔ مستقیم جریان قبلی نیست، بلکه فقط ذهن انسان آمادگی‌ای پیدا کرده است برای اینکه القاء و الهامی به نفس او بشود و غیر از این چیزی نیست.

این، اصل فرضیه و مدعاست. آیا چنین چیزی وجود دارد یا ندارد؟ قهرا این را باید از خود علما و از کسانی که کارشان همیشه پژوهشهای علمی بوده است پرسید.

الهام و اشراق از دیدگاه علمای قدیم

این از مطالبی است که علمای قدیم قبول داشته‌اند و مورد قبول علمای جدید هم ـ که کم و بیش دیده‌ایم و مطالعه کرده‌ایم ـ هست. اما از علمای قدیم الان نمی‌خواهیم شاهد بیاوریم، ولی در کلمات آنها این مطلب زیاد است. بوعلی سینا در شفا، اشارات و دانشنامهٔ علایی این حرف را دارد و حتی در تفسیر این آیهٔ قرآن: اَللّٰهُ نورُالسَّمٰواتِ وَالْاَرضِ مَثَلُ نورِهِ کَمِشْکوٰةٍ فیها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فی زُجاجَةٍ اَلزُّجاجَةُ کَاَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ زَیْتونَةٍ لاشَرْقیَّةٍ وَ لاغَرْبیَّةٍ یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ...[1]، این قسمت اخیر (یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ) را حمل بر این

---

۱. نور / ۳۵.

موضوع می‌کند. این آیه از آیات خیلی مشکل قرآن است و قدر مسلّم این است که همین موضوع هدایت را بیان می‌کند[۱]. از قدیم مفسرین راجع به اینکه این تمثیل قرآنی ناظر به چیست، بیاناتی کرده‌اند و عدهٔ زیادی این تمثیل را برای نفس انسانی از نظر استعداد هدایت‌گیری دانسته‌اند. در آخر آیه می‌فرماید این روغن چنان روغنی است که بدون اینکه شراره‌ای و آتشی از خارج به آن برسد خود به خود می‌خواهد روشنایی بدهد. بعضی مفسرین می‌گویند که این، اشاره به یک عده از نفوس است که چنان آمادگی علم‌گیری دارند که بدون آنکه معلمی و مقدماتی دخالت داشته باشد، گاهی یک برقی در آنها پیدا می‌شود.

الهام و اشراق از دیدگاه علمای جدید

وقتی که ما در کلمات علمای جدید این حرف را دیدیم، بیشتر تعجب کردیم و بیشتر به این حرف ایمان پیدا کردیم. اینشتین در مقدمهٔ کتاب خلاصهٔ فلسفی نظریهٔ اینشتین به این مطلب تصریح می‌کند که تجاربْ مولِّد فرضیات نیست، بلکه این فرضیات است که تجارب را به دنبال خودش می‌کشاند. همچنین تصریح می‌کند که فرضیه‌های بزرگ دنیا همانهایی است که در یک حالتی به ذهن دانشمند القاء و الهام شده است (حتی تعبیر به الهام و اشراق می‌کند) و بعد از الهام، روی آن تجربه کرده و دیده درست است.

در کتاب انسان موجود ناشناخته که کتاب بسیار محققانه‌ای است، الکسیس کارل که از دانشمندان طراز اول جهان شناخته شده است، فصل علی‌حده‌ای تحت عنوان «اشراق و الهام» دارد که من قسمتی از آن را نوشته‌ام و برایتان نقل می‌کنم. می‌گوید:

> به یقین، اکتشافات علمی، تنها محصول و اثر فکر آدمی نیست. نوابغ علاوه بر مطالعه و درک قضایا، از خصائص دیگری چون اشراق و تصور خلّاقه برخوردارند. اشراق، چیزهایی را که بر دیگران پوشیده است می‌یابد و روابط مجهول بین قضایایی را که ظاهرا با هم ارتباطی ندارند می‌بینند و

---

۱. [رجوع شود به آشنایی با قرآن ج ۴.]

وجود گنجینه‌های مجهول را به فراست در می‌یابد و [نوابغ] بدون دلیل و تحلیل، آنچه را که دانستنش اهمیت دارد می‌دانند... دانشمندان را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: یکی منطقی و دیگری اشراقی... علومْ ترقی خود را مرهون این دو دسته متفکر است. در علوم ریاضی نیز که اساس و پایهٔ کاملا منطقی دارد، مع‌هذا اشراق سهم گرفته است.

بعد عده‌ای را نام می‌برد و می‌گوید اینها ریاضی‌دانان اشراقی هستند و عدهٔ دیگری را نام می‌برد و می‌گوید اینها ریاضی‌دانان منطقی هستند. بعد چند جمله‌ای راجع به روشن‌بینی و تله‌پاتی صحبت می‌کند. این طور می‌گوید:

وجود روشن‌بینی و تله‌پاتی نیز یکی از معلومات بلاواسطهٔ مشاهده است. روشن‌بینان بدون استفاده از اعضای حسی خود افکار دیگران را درک می‌کنند و حوادثِ کم و بیش دور را از لحاظ مکان و زمان می‌بینند.

در جلسهٔ گذشته که ما بالاشاره این موضوع را مطرح کردیم، معلوم شد آقای مهندس سحابی که اینجا بودند روی همین زمینهٔ بالخصوص مطالعات زیادی کرده‌اند و یادداشتهایی دارند. ما از ایشان خواهش کردیم که یادداشتهای خودشان را بیاورند[1]. حالا من قسمتهایی از یادداشتهای آقای مهندس سحابی را برایتان می‌خوانم. ایشان می‌نویسند:

ژاک هادامار ریاضی‌دان بزرگ فرانسوی می‌گوید: وقتی ما به شرایط اکتشافات و اختراعات می‌اندیشیم، محال است بتوانیم اثر ادراکات ناگهانی درونی را نادیده بگیریم. هر دانشمند محققی کم و بیش این احساس را کرده است که زندگی و مطالعات علمی او از یک رشته فعالیتهای متناوب که در عده‌ای از آنها اراده و شعور وی مؤثر بوده و بقیه

۱. ما از رفقا خواهش کرده‌ایم که در موضوعاتی که صحبت می‌شود، هر کسی هر اندازه‌ای که وقت دارد، مطالعه داشته باشد و آن را ارائه کند تا همه استفاده کنند، من خودم هم استفاده کنم.

حاصل یک سلسله الهامات درونی می‌باشند، تشکیل شده است[۱]. پوان کاره می‌گوید به کرّات برای من اتفاق افتاده است که پس از آنکه یک رشته تحقیقات و تجسسات طولانی علمی را بدون حصول نتیجه رها کرده‌ام، ناگهان در زمان استراحت یا به هنگام گردش، بدون مقدمه و با کمال اطمینان، فکری برق‌آسا از خاطرم خطور کرده و راه‌حل مطلب را به دستم داده است[۲].

بوعلی در آخر دانشنامهٔ علایی وقتی راجع به همین قوهٔ حدس و الهام بحث می‌کند و می‌گوید افراد تفاوت دارند و بعضی افراد فوق العادگی دارند، از خودش نام نمی‌برد ولی از جای دیگر معلوم می‌شود که خودش منظور است. او می‌گوید من افرادی را سراغ دارم که اساسا حالتشان این است که بدون اینکه احتیاج به مطالعهٔ زیاد داشته باشند، مطالب در ذهنشان می‌آید (یعنی اول مطلب در ذهنش می‌آید، بعد مراجعه می‌کند به کتابها و می‌بیند آنچه که در کتابهاست قبلا در ذهن او آمده است) به طوری که در هجده سالگی به تمام علوم و فنون عصر خودش آگاه است. و در جای دیگر گفته است که من تا هجده سالگی هرچه می‌خواستم یاد بگیرم یاد گرفتم.

در بحث «نبوّت» هم که وارد می‌شود، می‌گوید حقیقت نبوت که یک قوهٔ قدسیه است (که ما می‌گوییم الهام می‌گیرد) همین نیروست، منتها با تفاوت شدت و ضعف. این نیرو در افراد عادی حتی در نوابغ به صورت یک چراغ و یک لامپ ۲۵ شمعی یا ۱۰۰ شمعی است، و آنچه در پیغمبر و نبی (آن که سراسر وجودش را وحی و الهام گرفته) هست مثل نور خورشید است.

آقای ژاک هادامار می‌گوید: خود من در جستجوی مطلبی مدتها کوشش و مطالعه می‌کردم و به نتیجه‌ای نمی‌رسیدم، ولی یک روز در حالی که ابدا به آن موضوع نمی‌اندیشیدم، دفعتاً با یک توجه آنی که بر اثر گردش

---

۱. استاد: در واقع اینها می‌خواهند بگویند که اصلاً نوابغ یعنی افرادی که از این قوهٔ درونی بهره‌مند هستند و به آنها بیشتر این گونه الهاماتِ آنی می‌شود.

۲. استاد: پوان کاره در نبوغ شخصی خیلی معروف است.

چرخهای اتومبیل در ذهنم حاصل شد، آن را به طور دقیق یافتم و نکتهٔ جالب توجه آنکه این راه حل به کلی از مسیری که در آن مطالعهٔ خود را ادامه داده بودم خارج بود.

چون شرایط اختراع و اکتشاف در ریاضیات تابع شرایط عمومی اختراع و اکتشاف است، این اتفاقات تنها برای ریاضی‌دانان نبوده است. لاژوین فیزیکدان مشهور فرانسوی کاملا مسبوق و متوجه به این موضوع بوده است چنانکه به کن والری می‌گوید: شما می‌گویید در بعضی لحظات احساس می‌کنید که چیزی درونی شما را رهبری می‌کند، این لحظات در تجربیات شخصی من به طور مستمر پیش می‌آید.

ژولیو کوری به خود من اظهار داشت: به من الهامات ناگهانی بسیاری شده است که در هر موقع سهلترین وسیله را برای آزمایش یک فنومن با اطمینان به اینکه آن متد بهترین طریقهٔ ممکن بوده است، در اختیار من گذاشته. مخصوصا این احساس را در دو موقع به خوبی به یاد دارم که یکی از آنها به هنگام آزمایش انفجار اتم اورانیوم پیش آمده است...

پوان کاره می‌گوید: اختراع عبارت است از اجتناب از یک عده ترکیبات و سنتزهای ذهنی بی‌فایده، یعنی تمیّز و انتخاب. این عمل تمیز و انتخاب که بدون آن اختراعی صورت نخواهد گرفت، بایستی کاملا در عالم شعور باطنی و ناخودآگاهی انجام گیرد، زیرا که شعور یا ضمیرِ به خودِ ما آن را مجملا دریافت می‌کند و تشخیص و تمیز آن را بایستی بر عهدهٔ ضمیرِ نا به خود دانست، چون که در این عمل انتخاب، قوهٔ ادراک و ذوق و تمیز لازم است و اینها از مختصات ضمیرِ نا به خود می‌باشند. و بالعکس موقعی که احتیاج به قواعد و قوانین عادی و موجود جهت شرح و بیان آن مدرکات باطنی پیدا می‌کنیم، آن وقت است که ضمیرِ به خود و شعور ما دخالت می‌کند.

مکتب مشّاء و مکتب اشراق

به هر حال موضوع «اشراق و الهام» خودش یک بحثی است. لابد شنیده‌اید که از قدیم‌الایام می‌گویند در میان فلاسفه هم دو مکتب وجود داشته است: مکتب مشّاء و

مکتب اشراق. ارسطو و افلاطون با یکدیگر اختلاف مشرب داشتند. ارسطو بیشتر به تجسسات علمی قیاسی یا تجربی متکی بود، و افلاطون بیشتر روی همین الهامات و اشراقات تکیه داشت و می‌گفت ذهن و نفْس را باید تربیت کرد و آمادهٔ این جور اشراقات و الهامات نمود. روی همین حساب به افلاطون و پیروانش می‌گویند «اشراقی»ها. ارسطو رسمش این بوده که در حالی که راه می‌رفته تعلیم می‌داده است، [لذا به او و پیروانش] می‌گویند «مشّائین»، یعنی راه‌روندگان. («مشّاء» و «اشراق» از نظر لغت در مقابل هم نیستند.)

علم اشراقی در قرآن و احادیث

در عالم اسلام هم همین دو روش وجود داشته است. غیر از فلاسفهٔ اشراقی، عرفا نیز شدیدا دنبال این راه می‌روند و آن را تأیید می‌کنند. ما حالا به حرف آنها کار نداریم، می‌خواهیم ببینیم آیا در قرآن و حدیث مطلبی در این زمینه هست که ممکن است کسی علمی داشته باشد که آن علم، علم اشراقی باشد نه علم کسبی و تجسسی؟ یک اصطلاحی اخیرا شایع شده است که می‌گویند «علم لدنّی». «علم لدنّی» یعنی چه؟ این اصطلاح از آیهٔ قرآن در داستان موسی و عبد صالح گرفته شده است. می‌فرماید: فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً[1] موسی و رفیقش بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که ما از نزد خودمان به او علم آموخته بودیم؛ یعنی علمی که داشت علمی بود که از ما گرفته بود. از این کلمهٔ «لَدُنّا» بعدها اصطلاح «علم لدنّی» پیش آمده است. علم لدنّی یعنی علمی که منشأش تجسسات ظاهری بشری یا قیاسات و استدلالات و آزمایشها نباشد، بلکه فقط خداوند افاضه کرده باشد.

حدیثی از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله هست که می‌فرماید: مَنْ اَخْلَصَ لِلّٰهِ اَرْبَعینَ صَباحاً جَرَتْ یَنابیعُ الْحِکْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلیٰ لِسانِهِ[2] اگر کسی چهل صباح اخلاص بورزد و مخلص بشود برای خدا (یعنی تمام هواهای نفسانی و محرکات و بواعث نفسانی را از خودش دور کند به طوری که چهل شبانه‌روز مصداق قول ابراهیم باشد که فرمود: اِنَّ

---

۱. کهف / ۶۵.

۲. بحارالانوار، ج ۷۰ / ص ۲۴۲، با اندکی اختلاف.

صَلاتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمینَ[1]، حرکت کند برای خدا، ساکن شود برای خدا، حرف بزند برای خدا، بخوابد برای خدا، غذا بخورد برای خدا، تمام حرکات و سکناتش جنبهٔ الهی پیدا کند) چشمه‌هایی از حکمت از دلش بر زبانش جاری می‌شوند؛ جوششی از باطنش به ظاهرش پیدا می‌شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج‌البلاغه آنجا که می‌فرماید: کمیل! مردم بر سه قسم هستند: عالم ربّانی، متعلّم و هَمَجٌ رَعاع، بعد شکایت می‌کند که من افرادی که هم اخلاقا و هم استعدادا صالح باشند پیدا نمی‌کنم که آنچه می‌دانم به آنها بگویم. بعد می‌فرماید: کَذٰلِکَ یَموتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ حامِلیهِ این طور است که علم می‌میرد؛ حامل علم که مُرد و نبود، دیگر علم مرده است. در آخر می‌گوید: بله، در عین حال هیچ‌وقت زمین خالی نمی‌ماند: اَللّٰهُمَّ بَلیٰ، لاتَخْلُوا الْاَرْضُ مِنْ قائِمٍ لِلّٰهِ بِحُجَّةٍ اِمّا ظاهِراً مَشْهوراً وَ اِمّا خائِفاً مَغْموراً، تا آنجا که می‌فرماید: هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلیٰ حَقیقَةِ الْبَصیرَةِ وَ باشَروا رَوْحَ الْیَقینِ وَ اسْتَلانوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفونَ وَ اَنِسوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ[2] اینها افرادی هستند که علم به آنها هجوم آورده است؛ علم به سوی آنها آمده و آن حقیقتِ بصیرت و بینش را پیدا کرده‌اند.

در آثار دینی و مذهبی راجع به علم اشراقی و الهامی زیاد داریم و مخصوصا راجع به رابطهٔ آن با پاکی نفس انسان، که هر اندازه نفس انسان پاکتر باشد بهرهٔ بیشتری از این‌طور الهامات و اشراقات می‌تواند داشته باشد.

به هر حال خواستیم عرض کنیم که این مطلب نه تنها حرفی است که فلاسفه و علمای قدیم و جدید زده‌اند، بلکه مورد تأیید اسلام هم هست و اسلام هم قبول دارد که پاره‌ای از علمها الهامات و اشراقات است.

رؤیا

موضوع دیگری که خواستیم طرح کنیم مسألهٔ رؤیا و خواب دیدن است که جزء مسائل مهم دنیاست. (حتی خود «خوابیدن» هم موضوع مهمی است؛ هنوز کسی نمی‌تواند صد در صد علل خوابیدن را تشریح کند که چیست. عده‌ای از

۱. انعام / ۱۶۲.
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷.

روان‌شناسان برای «خوابیدن» گذشته از علت جسمانی، علت روانی هم ذکر کرده‌اند. حالا ما با خوابیدن کاری نداریم و موضوع عمده خواب دیدن است.) در اخبار ما هم وارد شده است که خداوند خواب دیدن را برای این در بشر قرار داده است که آیتی از آیات الهی باشد.

راجع به خواب دیدن نظریات مختلفی هست. یک نظریه این است که اصلا خواب دیدن چیزی نیست که قابل توجه باشد؛ انسان در عالم بیداری فکر و شعورش منظم کار می‌کند و در عالم خواب نامنظم و پرت و پلا و پراکنده، و یک سلسله تخیلات بی‌منطق و بی‌اساس که اصلا شایستهٔ فکر کردن و مطالعه نیست، در عالم خواب برای آدم پیدا می‌شود. اینها می‌گویند تمام رؤیاها این طور است.

این نظریه قطعا باطل است. خواب دیدن، حتی همان خواب‌دیدن‌هایی که ما آنها را پرت و پلا می‌دانیم و واقعا هم از یک نظر پرت و پلا هست، آن گونه نیست که کسی خیال کند بی‌حسابِ بی‌حساب است، بلکه نظمی و منطقی دارد.

بعدها علما [به این نتیجه] رسیده‌اند که همهٔ خواب دیدن‌ها منطق و نظم و حساب خاصی دارد. منتها دربارهٔ منطق خواب دیدن باز دو نظریه هست: بعضی می‌گویند منطق خواب دیدن فقط سوابق روحی و جسمی خود انسان است و آن سوابق روحی یا جسمانی است که خواب دیدن را ایجاد می‌کند.

ولی نظریهٔ دیگری هست که می‌گوید خواب دیدن اقسامی دارد: ممکن است وابستگی به حالات بدنی انسان داشته باشد، ممکن است وابستگی به حالات روانی انسان داشته باشد، و ممکن است به هیچ یک از اینها وابستگی نداشته باشد و احیانا در آن، جنبهٔ اشراق و الهام باشد، که اینها خوابهای نادرالوجود است.

ارزشِ درمانی خارج کردن خاطرات گذشته

تاکنون چند مسأله راجع به خواب روشن شده است. مخصوصا در این قرون اخیر روان‌شناس‌ها و روانکاوها به خواب خیلی اهمیت می‌دهند و اصلا مسائل روحی شکل خاصی پیدا کرده است. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ـ این طور که در کتابها نوشته‌اند ـ علما در مورد بیماریهای عصبی به موضوعی پی‌برده‌اند که آن موضوع «ارزش درمانی خارج کردن خاطرات گذشته» است؛ یعنی دریافته‌اند که بیمار عصبی اگر خاطرات ناخوشایندی در گذشته داشته است، وقتی این خاطرات

حبس‌شدهٔ ناخوشایند خودش را ابراز می‌کند کأنّه یک عده شیطان در باطن او محبوس بوده‌اند و آزاد شده‌اند و اصلا بیماری و عوارض آن تسکین پیدا می‌کند و احیانا از میان می‌رود.

این مطلب در تاریخ گذشته هم بی‌سابقه نیست و در کتابها زیاد نوشته‌اند. خیلی از مطالب هست که می‌گوییم در قرن هجدهم یا قرن نوزدهم یا قرن بیستم کشف شد، کأنّه تا آن روز بشر از این مطلب چیزی نمی‌دانست، در صورتی که گرچه بشر به این دقت نمی‌دانسته، ولی در عین حال تا حدودی می‌دانسته. کتابهای تاریخ پر است از این طور معالجات که امثال بوعلی سینا کرده‌اند.

داستان معروفی است که در چهار مقالهٔ عَروضی آمده[۱]. بوعلی سینا از دست سلطان محمود فرار کرده بود و مخفی بود و خودش را معرفی نمی‌کرد؛ آمده بود در گرگان که مقرّ قابوس وشمگیر بود و در آنجا به صورت یک آدم گمنام مطبی باز کرده بود، ولی کم‌کم معالجاتش او را معروف و مشهور کرد. خواهرزادهٔ قابوس بیمار می‌شود و تمام اطبای درجهٔ اول آن وقت از معالجهٔ بیماری او عاجز می‌مانند. آخر کار یک کسی می‌گوید طبیب جوانی آمده است، او را حاضر کنید. او را حاضر می‌کنند. وقتی بوعلی مطالعه می‌کند و حدس می‌زند که بیماری جسمانی او ناشی از یک حالت روانی و روحی است، دستور می‌دهد که اتاق را خلوت کنند و کسی که شهر را بلد باشد حاضر کنند. بوعلی نبض بیمار را در دست می‌گیرد و اسم شهرها را می‌برد تا به اسم یک شهر می‌رسد، می‌بینند نبضش تکان می‌خورد و حالت غیرعادی پیدا می‌کند. بعد می‌گوید در این شهر محله‌ها را بشمرید. محله‌ها را می‌شمارند. به نام یک محله که می‌رسند، نبضش بیشتر تکان می‌خورد. تا به خانه‌ها و تا به یک شخص می‌رسد. می‌فهمد که او عاشق است و از همان [راه] معالجه‌اش می‌کند. داستانها در اینجا زیاد است.

به هر حال این موضوع را در باب مسائل روحی کشف کرده‌اند و فهمیده‌اند که درمانهای مادی و جسمانی نمی‌تواند صد در صد برای این طور بیماریها مفید باشد، و احیانا بعضی از بیماریهاست که بدون اینکه هیچ ضایعه‌ای در عضو و اعصاب پیدا

---

۱. مولوی هم این داستان را در مثنوی آورده است. البته او به مطلب شکل عرفانی داده و اسم طبیب غیبی آورده است.

شود رخ می‌دهد. حتی می‌گویند خود بیماری تدبیری است از شعور باطن و حُقّه‌ای است که شعور باطن می‌زند؛ چطور؟ مثلا انسان دچار ناراحتی و غصه و اندوه عجیبی می‌شود که دارد او را خرد می‌کند و اگر این غصه بماند او از میان می‌رود. ناگهان مجنون و دیوانه می‌شود، و بعد که دیوانه شد، راحت می‌شود. چرا راحت می‌شود؟ چون آنچه که [فقدان آن] او را آزار می‌داد، در عالم جنون آن را آماده شده می‌بیند؛ مثلا عاشق کسی بوده که به او نرسیده است؛ بعد که جنون پیدا می‌کند، در عالم خیالش به آن معشوق و محبوب خودش می‌رسد و راحت می‌شود. یا مثلا کسی از نزدیکانش مرده است، بعد در عالم جنون همیشه با او محشور است. می‌گویند این تدبیری است از روان ناخودآگاه برای نجات دادن این آدم، که ممکن است بدون اینکه هیچ ضایعهٔ عصبی و مغزی در او پیدا شده باشد، این جنون برای او رخ داده باشد.

ضمیر ناخودآگاه و رؤیا

این تحقیقات بالاخره دانشمندان را تا آنجا رساند که کشف کردند اصلا انسان دارای دو ضمیر است: ضمیر ظاهر و ضمیر باطن، یا ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه. اینجا بود که راه مسألهٔ تعبیر رؤیا هم به شکل علمی کشف شد. همین که شعور باطن کشف شد، گفتند که راه تعبیر رؤیا هم کشف شد؛ چون شعور باطن یک جریانها و فعالیتهایی دارد و از جمله فعالیتهایش این است که هم در بیداری و هم در خواب قدرت دارد که به شکل دیگری ظاهر شود و تجلّی کند. به قول این اشخاص هرچه که انسان در عالم رؤیا می‌بیند، تجلّیات همان تمایلات مکتوم و مخفی‌ای است که به شعور باطن رانده شده است و همانهاست که به شکل دیگری ظاهر می‌شوند. پس خواب و رؤیا منطقی دارد و منطقش را کسی می‌داند که شعور باطن این آدم را کشف کند و رابطهٔ احساسات مخفی در شعور باطنش را با این تجلیاتی که در خواب پیدا می‌شود به دست آورد. بر اساس این نظریه، خواب هیچ جنبهٔ الهامی ندارد.

خوابهایی هست که خیلی واضح است. مثلا آدمی که خیلی گرسنه است، وقتی که بخوابد خواب غذا می‌بیند[1]. یا آدم تشنه اگر خیلی تشنه باشد در عالم خواب

---

۱. شتر در خواب بیند پنبه دانه.

همیشه آب صاف و زلال می‌بیند. یا مرد جوانی که محروم از زن است، در عالم رؤیا همیشه زن و هم‌آغوش شدن با زن را می‌بیند. هرکسی از نظر بدنی دچار هر احتیاجی هست، مسلّم آن احتیاج، همان مطلوب و آرزوی او را به خواب می‌آورد. این، یک قسمت که مربوط به بدن است.

راجع به این قسمت الآن قصه‌ای یادم آمد: در کتابهای خودمان نوشته‌اند که کسی آمد پیش مجلسی اول[1] و گفت: دیشب خواب وحشتناکی دیدم؛ خواب دیدم شیر سفیدی که مار سیاهی هم به گردن او آویخته بود، به من حمله کرد، تعبیرش چیست؟ گفت: اول بگو دیشب چه خوردی. گفت: دیشب کشک خوردم. گفت: بالای کشک چه خوردی؟ گفت: رب انار. گفت: «آن شیر سفید همان کشک است و آن مار سیاه هم که به گردنش آویخته، همان رب انار است.» چون او این غذا را خورده بود، از یک طرف سفیدی کشک و سیاهی رب انار در چشمش بوده، از طرفی هم این دو مثل اینکه یک فعل و انفعال ناراحت کننده‌ای در معدهٔ او ایجاد کرده و اعصابش را تحریک کرده بود، در نتیجه چنین خوابی دیده بود. این‌گونه خوابها خیلی زیاد است.

ولی بعضی از خوابها تعبیر امور مکتومی است که انسان در نفس خودش دارد؛ وقتی بیدار می‌شود چیزی یادش می‌افتد که تعجب می‌کند و خودش نمی‌داند که آن اسرار مکتومی که دارد، به این شکل تجلی کرده‌اند. گاهی خودش به آن سِرّ واقف است، و گاهی آنقدر در شعور باطن مخفی است که خودش هم از آن ناآگاه است.

در این جهت چند قضیه از «ابن سیرین» معروف نقل می‌کنند که معلوم می‌شود این آدم حتی تعبیر خوابی را هم که به اصطلاح امروز «تعبیر علمی» می‌گویند، بلد بوده (البته نه از روی قواعد علمی، بلکه روی ذوق شخصی؛ گاهی خوابها را تعبیری می‌کرده که امروز «تعبیر علمی» می‌گویند).

مثلا نوشته‌اند که یک نفر آمد و به او گفت: من در عالم رؤیا دیدم که تخم‌مرغ‌های پخته را پوست می‌کَنم، زرده‌اش را دور می‌اندازم و سفیده‌اش را می‌خورم، تعبیر این خواب چیست؟ گفت: خودت این خواب را دیده‌ای؟ گفت: بله. به اشخاصی که آنجا بودند گفت: کفن دزدی که می‌گویند اخیرا پیدا شده، همین

۱. یعنی پدر مجلسیِ صاحب بحارالانوار.

شخص است. این همان تعبیر تحلیلی علمی است که مربوط بـه آیـنده و الهـامی نیست. در سرّ او یک خاطرهٔ عجیبی بوده؛ او می‌رفته مرده‌ها را از قبر در می‌آورده، بدنشان را می‌انداخته و کفنشان را می‌برده، بعد هم کفن را تبدیل به پول و مصرف می‌کرده است. همین خاطرهٔ ذهنی، در عالم رؤیا به این صورت برایش مجسم شده است. بعد تحقیق کردند، معلوم شد قضیه از همین قرار است و او هم اقرار کرد که من همان کفن‌دزد هستم.

خواب دیگری نقل می‌کنند که ابن سیرین به همین شکل علمی آن را تعبیر کرده است و آن این است که می‌گویند یک نفر آمد و به او گفت: من خواب دیدم که در کوچه‌های تاریک راه را بر مردم می‌بندم. وقتی ابن سیرین از او اقرار گـرفت کـه خودت این خواب را دیده‌ای، گفت: من حدس می‌زنم کسی که اخیرا بچه‌ها را گیر می‌آورَد و خفه می‌کند، همین مرد باشد. می‌گویند آن مرد خورجـینی هـم داشت. رفتند اول خورجینش را نگاه کردند، یک حلقه و طناب پیدا کردند، بعد هم خودش اقرار کرد. چون بچه‌های کم زورتر را گیر می‌آورده و خفه می‌کرده، در ذهن و روح خودش این خاطره بوده که این مجرای تنگ را که همان مجرای تنفس باشد، بر افراد می‌بندد. همین خاطرهٔ ذهنی، در عالم رؤیا به این صورت تجلی می‌کند که راه را بر مردم می‌بندد. راهی که بر نَفَس می‌بسته و در واقع راه حیات مردم را قطع می‌کرده، در عالم رؤیا به این صورت منعکس شده است.

رؤیای اشراقی

این خوابها خوابهایی بود که به خاطرات گذشتهٔ انسان بستگی داشت، ولی ندرتا [و در حالات خاصی رؤیای اشراقی برای انسان رخ می‌دهد،] همان‌طور که در مواقع دیگر هم الهام و اشراق در جایی به سراغ انسان می‌آید که حالت عجز و ناتوانی و بیچارگی است و راههای دیگر بسته است؛ مثل دعا، که موقعی وقت دعاست کـه تمام راهها به روی انسان بسته باشد و دیگر وقت این است که انسان بخواهد از غیب به او مدد برسد. در تمام نقاط دنیا، در تاریخ گـذشته و در زمـان حـاضر احـیانا رؤیاهایی پیدا می‌شوند که اساسا با گذشته ارتباط ندارند. راجع به همین ابن سیرین باز نوشته‌اند که کسی آمد و به او گفت: من خواب دیدم که خروسی آمد به خانهٔ من و دانه‌های جوی را که در خانهٔ من ریخته بود جمع کرد و رفت. ابن سیرین گفت: اگر

در خانه‌ات دزدی شد، بیا به من خبر بده. بعد از مدتی آن مرد آمد و گفت: خانهٔ ما را دزد زده است. ابن سیرین گفت: برو سراغ مؤذن؛ این کار، کار مؤذن است. چون او خروس را در خواب دیده بود، [به مؤذن تعبیر کرد.]

حالا اگر این خواب راست باشد، چه رابطه‌ای است میان این خواب و حادثه‌ای که در آینده پیش می‌آید؟ این دیگر با خاطرات گذشتهٔ این مرد ارتباط ندارد، چون دزدی از خانهٔ او یک خاطرهٔ گذشته نیست. در این زمینه البته خوابها خیلی زیاد است؛ من دو جریان را که خودم دیده‌ام برایتان نقل می‌کنم، بعد ممکن است هر کسی جریانی داشته باشد که بخواهد نقل کند.

نقل دو رؤیا

خانم من استعداد عجیبی دارد[1]، گاهی خوابهای عجیبی می‌بیند که من هرچه هم شکاکی کنم، آخر نمی‌توانم چیزی بگویم. چهار سال پیش در سال اوّلی که من در مسجد هدایت نماز می‌خواندم، یک روز به من گفت: به نظرم امروز دیگر شما را به مسجد راه ندهند، من خواب دیدم که سازمان امنیت درِ مسجد هدایت را بسته است. من وقتی سوار تاکسی شدم و رفتم، به کلی این جریان را فراموش کرده بودم. تا پیاده شدم دیدم دو سه نفر دارند بر می‌گردند. گفتم: موضوع چیست؟ گفتند: درِ مسجد را دیشب بسته‌اند.

در همان سال جریان دیگری اتفاق افتاد که خیلی عجیب بود. یکی از اقوام نزدیک خانم من رفت اروپا و می‌خواست آنجا بماند و تحصیلاتش را ادامه بدهد. هفت هشت ماه آنجا بود و برگشت. جوان متدینی است، گفت: من احساس کردم که اگر آنجا بروم، باید زن داشته باشم و الّا اخلاقم فاسد می‌شود. بعد جریانی را از خودش نقل کرد که معلوم شد در آنجا یک روز که مریض بوده، در مهمانخانه‌ای با یک دختر مسیحی آشنا شده است. گفت: من آنجا نشسته بودم؛ یک دخترکی آمد و گفت: شما مثل اینکه حالتان خوش نیست! اهل کجا هستید و تحصیلاتتان چیست؟ و بعد هم وقتی خواستم بلند شوم بیایم گفت: شما چون بیمار هستید، اجازه بدهید من شما را برسانم. آمد و مرا رساند و جای من را که یاد گرفت، دیگر گاهی اوقات

---

۱. خیلی از زنها این طور هستند.

می‌آمد و از من خبر می‌گرفت. وقتی فهمید من مذهبی هستم بیشتر علاقه‌مند شد. معلوم شد خودش هم دانشجوی یکی از دانشکده‌های الهی آنجاست. گفت: پدر و مادر من اهل سوئدند و نسبت به مذهب خیلی بی‌قید و بی‌علاقه‌اند، ولی خود من خیلی به مذهب علاقه‌مند هستم. این دختر از او خواستار ازدواج شده بود و گفته بود چون تو جوان مذهبی‌ای هستی، حاضرم با تو ازدواج کنم. ولی این جوان گفته بود اگر بخواهی با من ازدواج کنی باید مسلمان بشوی. گفته بود نه، من مسلمان نمی‌شوم؛ چون مسیحی خیلی متعصبی بود. خواسته بود او را ببرد نزد پدر و مادرش، ولی او نرفته بود.

آن جوان آمد ایران، اما دلش آنجا بود. آن دختر هم دلش اینجا بود و مرتب از او نامه می‌رسید. یک شب سحر ماه رمضان، خانم من گفت: من امشب یک بار پدرم را خواب دیدم، یک بار هم این دختر را. (آن جوان عکس او را با خودش آورده بود.) گفت: پدرم را خواب دیدم که خیلی عصبانی بود و با تعرض گفت: فلانی کجاست؟ گفتم: آقا موضوع چیست؟ گفت: او می‌خواهد با یک دختر مسیحی ازدواج کند؟! گفتم: نه آقا، او حالا خودش هم مایل به ازدواج با او نیست. بعد خانم من گفت: در نوبت دوم خود دختر را در خواب دیدم و با او صحبت کردم و گفتم: دخترجان! تو چرا این پسر را رها نمی‌کنی و مرتب نامه می‌نویسی؟! تو یک دختر مسیحی هستی و او مسلمان است؛ تو غربی هستی، او شرقی است؛ ازدواج شما تناسب ندارد. آن دختر گفت فردا نامهٔ من می‌رسد، در آن نامه جواب شما را نوشته‌ام. علامت نامهٔ من هم این است که پشت آن دو تا ۸ هست. خانم من این را نقل کرد و همین حرفها سبب شد که ما آن روز دیرتر بخوابیم. تقریبا نیم ساعت از طلوع آفتاب گذشته بود که زنگ در صدا کرد. آن جوان خودش رفت. پُستچی بود. هفت هشت دقیقه‌ای طول کشید تا نامه را باز کرد و خواند. وقتی آمد دیدم رنگ در صورتش نیست. گفت: سبحان‌الله! نامهٔ خود دختر است. نوشته بود که چندی است که عمل جراحی کرده‌ام و در بیمارستان هستم[1] و معلوم هم نیست خوب بشوم و الان این نامه را من می‌گویم و یک نفر دیگر برای تو می‌نویسد و شاید تو بعد از این دیگر نامه‌ای از من دریافت نکنی و من مرده باشم. در آخر نوشته بود که آدرس من

۱. قبلا به آن جوان گفته بود که بیماری قلبی دارد و شاید احتیاج به عمل پیدا کند.

عوض شده است و اگر خواستی بعد از این، نامه‌ای برای من بنویسی به این آدرس جدید بنویس: خیابان...، خانهٔ ۸۸. این ۸۸ هم پشت همان نامه بود! به فاصلهٔ یک ساعت این موضوع تعبیر شد.

حالا به نظر شما این چطور قابل توجیه است؟ این امری است که مربوط به یک حادثهٔ آینده است. جز اینکه بگوییم یک نوع القائی است که حقیقت آن را نمی‌توانیم بفهمیم، [چیز دیگری نمی‌توانیم بگوییم.] من خوابهای عجیب‌تر از این هم از خانم خودم شنیده‌ام؛ اصلا فوت پدرش را خبر داد؛ جریان خیلی عجیبی بود.

این هیچ توجیهی ندارد جز اینکه باید قبول کنیم که علم[1] منحصر به آنچه که انسان از طریق حس و فکر و فشار آوردن روی مغز [کسب می‌کند] نیست و احیانا از افق دیگری هم القائاتی می‌شود.

رؤیا در قرآن

همان طور که موضوع اشراق و الهام آنچنانی مورد تأیید قرآن است، این [گونه اشراق و الهام] هم مورد تأیید قرآن است. کلمهٔ «اَضْغاثُ اَحْلام» که در قرآن است یعنی خوابهایی که از این نظر تعبیری ندارند [و پریشان‌اند.] ولی در قرآن بعضی از خوابها هست که به صورت تأیید خواب ذکر شده است؛ مثل خواب حضرت یوسف وقتی که در کودکی به پدرش می‌گوید: اِنّی رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَیْتُهُمْ لی ساجِدینَ[2] یازده ستاره و ماه و خورشید را دیدم که در مقابل من سجده می‌کنند. پدرش تعبیر کرد که به مقام بزرگی می‌رسی که تمام برادران و پدر و مادر، مادون تو قرار می‌گیرند. یا خوابی که از فرعون مصر نقل می‌کند: اِنّی اَریٰ سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ اُخَرَ یابِساتٍ[3]. هفت گاو چاق و هفت گاو لاغر را خواب دید که گاوهای لاغر گاوهای چاق را خوردند، و هفت سنبلهٔ تر و تازه و هفت سنبلهٔ خشک. همه درماندند که چه تعبیری بکنند. بعد یوسف را که سابقهٔ تعبیر خوابی در زندان داشت خواستند. گفت: هفت سالِ فراوانی خواهد آمد، بعد هفت سالِ سخت خواهد آمد که هرچه ذخیره و تهیه کرده‌اید همه از میان

۱. مقصود از علم، مطلق ادراکات و اطلاعات است.
۲. یوسف / ۴.
۳. یوسف / ۴۳.

می‌رود.

یا همان داستان که دو نفر آمدند به یوسف گفتند ما خواب دیده‌ایم؛ یک نفر گفت: اِنّی اَرٰینی اَعْصِرُ خَمْراً[۱] من در خواب می‌بینم که خمر می‌فشارم. یوسف گفت: تو آزاد می‌شوی و بعد هم ساقی پادشاه خواهی شد. دیگری گفت: من خواب دیدم که مرغها روی سرم نشسته‌اند. یوسف گفت: تو را به دار می‌کشند. آن کسی که این را گفته بود، وحشت کرد و گفت: نه، من دروغ گفتم. یوسف گفت: دیگر قضیه تمام شد (قُضِیَ الْاَمْرُ الَّذی فیهِ تَسْتَفْتِیانِ)[۲]. یا: لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسولَهُ الرُّؤْیا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ[۳]، که البته این، خواب پیغمبر است. یا: وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتی اَرَیْناکَ اِلّا فِتْنَةً لِلنّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعونَةَ فِی الْقُرْاٰنِ[۴]. پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در خواب دید یک عده بوزینه بر منبرش بالا و پایین می‌روند و مردم در حالی که رویشان به منبر است، به قهقرا می‌روند. وقتی از خواب بیدار شد، خیلی ناراحت بود. بعد بر او وحی شد و تفسیر شد که بعد از تو عده‌ای از بنی‌امیه بر مردم حکومت خواهند کرد و به جای تو خواهند نشست و درعین اینکه مردم به ظاهر مسلمانند و رویشان به طرف اسلام است، در واقع آنها مردم را از اسلام دور می‌کنند.

هم در اخبار ما و هم در اخبار اهل تسنن وارد شده است که پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله قبل از آنکه به رسالت برسد خوابهای عجیبی می‌دید و حتی تعبیر این است که: یَأْتیهِ مِثْلُ فَلَقِ الصُّبْحِ خواب می‌دید مثل فلق صبح؛ یعنی مثل همین شکاف صبح، روشن و واضح خواب می‌دید و بعد برای او تعبیر می‌شد.

۱. یوسف / ۳۶.
۲. یوسف / ۴۱.
۳. فتح / ۲۷.
۴. اسراء / ۶۰.

ج. راه خلقت

امروز می‌خواهیم مسأله‌ای را طرح کنیم که طرح آن از این نظر که بیشتر با افکار و عقاید آمیخته است، از مسائل گذشته لازمتر است و آن، مسألهٔ «پیدایش عالم» و به تعبیر قدما «حدوث عالم» است.

اگر یادتان باشد ما اول که وارد بحث «توحید» شدیم و [اثبات] آن را به راههای مختلفی تقسیم کردیم، گفتیم کسانی که از راه مخلوقات بر وجود خدا استدلال کرده‌اند راههای متعددی را در این زمینه طی کرده‌اند و گفتیم یک راه این است که می‌گویند این عالم موجِد (ایجاد کننده) لازم دارد. این مسألهٔ پیدایش عالم، همان مطلبی است که امروز می‌خواهیم مطرح کنیم.

این مسأله از دو جهت مهم است؛ یک جهت اینکه خیلی با افکار آمیخته شده و در این زمینه در میان مردم افکار و عقایدی به عنوان عقیدهٔ توحیدی پیدا شده است و خیال می‌کنند که از نظر توحیدی در باب پیدایش عالم باید آن طرز تفکر مخصوص را ـ که بعد توضیح می‌دهم ـ داشت. جنبهٔ دوم این است که علوم امروز در این زمینه حرفهای نوی آورده است که باید روی آن مطالعه کنیم و شاید لازم باشد بعضی از رفقا که در این قضیه وارد هستند کنفرانس مخصوصی در این زمینه بدهند؛ چون از نظر شخص من، در این زمینه ابهامهایی وجود دارد.

حدوث و قِدم عالم

اغلب افراد این طور فکر می‌کنند که اختلاف نظری که میان موحدین و مادیین در باب پیدایش عالم وجود دارد این است که موحدین چون قائل به خدا هستند عالم را حادث می‌دانند و مادیین عالم را قدیم می‌دانند؛ یعنی این افراد خیال می‌کنند لازمهٔ اعتقاد به خدا حدوث عالم است و لازمهٔ انکار خدا قِدَم عالم است. بعد اگر بپرسیم مقصود از حدوث عالم چیست که ما اگر خداشناس شدیم باید معتقد به آن باشیم، می‌گویند باید این‌طور اعتقاد داشته باشیم که این عالم از نظر گذشته محدود است و یک تولد خاص و معینی دارد؛ فرقی نمی‌کند که گذشتهٔ عالم هزار سال است یا ده هزار سال یا صد هزار سال یا میلیونها سال و یا میلیاردها سال، ولی بالاخره به جایی می‌رسد که آنجا دیگر نهایت است و از آنجا شروع شده است و قبل از آن، نیستیِ مطلق بوده و این، خدا بوده است که عالم را از کتم عدم به وجود آورده است. و حتی به عقیدهٔ این دسته اصلا یگانه دلیل بر وجود خدا همین است که ما باید برای عالم به یک اول و نقطهٔ شروعی معتقد باشیم و خدا یعنی آن موجِدِ اوّلِ عالم.

این مطلب از دو جهت باید بحث شود؛ یکی اینکه آیا لازم است هر کسی که خداشناس است، حتما برای عالمْ اول قائل باشد یا لازم نیست؟ دیگر اینکه ببینیم در حدودی که علم و فلسفهٔ بشر کار کرده است، آیا نشانه‌هایی پیدا کرده است از اینکه عالم اول دارد، یا نشانه‌هایی پیدا کرده از اینکه عالم اول ندارد؟

اختلاف نظر حکمای الهی و متکلمین

اما قسمت اول: همین قدر عرض کنم که این یکی از مسائل مهمی است که از قدیم‌الایام میان دو دسته از موحدین (یعنی حکمای الهی و متکلمین) در آن اختلاف نظر بوده است. عقیدهٔ متکلمین این بوده است که اگر کسی قائل به خدا باشد، باید به حدوث عالم به همین معنا اعتقاد پیدا کند؛ یعنی این که عالم نقطهٔ شروعی دارد که قبل از آن نیستِ مطلق بوده است.

اما حکما معتقدند که نه‌تنها لازمهٔ اعتقاد به خدا این نیست که قائل باشیم برای عالم اوّلی هست، بلکه لازمهٔ اعتقاد به خدا این است که معتقد باشیم برای عالم اوّلی نیست؛ یعنی چون خدایی هست ـ و فقط به همین دلیل ـ عالم اول ندارد؛ چون ذات خدا بی‌پایان است و خلقتش نمی‌تواند پایان یا مبدأ داشته باشد؛ تا خدا بوده خالق

بوده و تا خدا خواهد بود خالق خواهد بود. حکما می‌گویند لازمهٔ حرف متکلمین این است که خالق بودن خداوند محدود باشد، در صورتی که ذات حق هیچ نوع محدودیتی را نمی‌پذیرد، نه در ذات و نه در فعل. پس چون خدا هست، عالم هم باید از دو سر بی‌پایان باشد، هم از اول و هم از آخر[۱].

تقریر نظریهٔ حکما

آن چیزی که حکمای الهی می‌گفتند، تقریبا راه ساده‌ای دارد. آنها می‌گفتند: وقتی که ما وجود خدا را در عالم فرض و اثبات می‌کنیم، می‌گوییم خدا یعنی آن چیزی که نه‌تنها وجودش از خودش است، بلکه وجودش کامل و تمام من جمیع‌الجهات است که در او هیچ قوه و استعداد و امکان وجود ندارد؛ یعنی این که چیزی را نداشته باشد و بعد واجد بشود، در ذات او فرض نمی‌شود؛ ما به او می‌گوییم «واجب‌الوجود بالذات» و واجب‌الوجود بالذات، واجبِ من جمیع‌الجهات است؛ یعنی تمام حیثیات و جهات او جهات وجوبی است و امکانی نیست و نقطهٔ مقابل یک موجودِ [ممکن] است. (یک انسان همان طور که وجودش «ممکن» است ـ یعنی می‌تواند باشد، می‌تواند نباشد ـ همه چیز دیگرش هم «ممکن» است: ممکن است عالِم باشد، ممکن است عالم نباشد؛ ممکن است حرکت کند، ممکن است حرکت نکند...)

ذات خداوند همه چیزش ضروری است، از جمله افاضه و خلاقیتش. پس نمی‌شود خدا در ازل خالق نباشد و بعد مثل کسی که چرتش پاره بشود، یکدفعه خالق بشود؛ نمی‌شود که خداوند در ازل خالق نباشد و در لایزال یکمرتبه پس از اینکه خالق نبوده است خالق بشود؛ چنین چیزی امکان ندارد. پس ما چون معتقد به خدا هستیم، معتقد به لانهاییِ مخلوقات هم هستیم.

چنانچه بگویید «اگر عالم قدیم است، چرا شما اسمش را مخلوق می‌گذارید؟ مخلوق یعنی چیزی که نبوده و پیدا شده؛ چرا اسم چیزی را که همیشه بوده مخلوق گذاشته‌اید؟» حکیم الهی می‌گوید این را هم اشتباه کردید. مخلوق بودن یا معلول بودنِ یک معلول ملازم با این نیست که یک زمان نباشد و بعد وجود پیدا کند. اگر

---

۱. لزومی ندارد ما دربارهٔ این مطلب زیاد بحث کنیم؛ فقط برای اینکه آقایان به سبک فکر آشنا شوند، اشاره‌ای می‌کنیم.

چیزی در ذات خودش «ممکن» است، یعنی اقتضای هستی و نیستی در ذاتش نیست، هستی او هستی است اما هستی‌ای است که فائض از غیر است و از جای دیگر به او رسیده است، ذاتش متکی و قائم به غیر است. این، مناط معلولیت است، خواه سابقهٔ عدم زمانی داشته باشد خواه نداشته باشد. عدم زمانی در اینکه شیئی بخواهد معلول باشد یا نباشد، هیچ دخالتی ندارد.

خداوند قیّوم عالَم است، و خالق است به همان معنا که قیّوم عالَم است (اَللّٰهُ لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیّومُ[1]). اگر ما فرض کنیم موجودی از ازل تا ابد بوده است ولی از ازل تا ابد در حالت قائمیت است و قائم به حق است و خداست که قیوم اوست و وجود او ناشی از وجود خدا و متکی به وجود خدا و فیضی از خداست، این همان معنای مخلوقیت و معلولیت است.

پس، از نظر اعتقاد توحیدی لااقل باید قبول کنیم که این طور نیست که بگوییم چون ما موحد هستیم حتما باید این فرضیه را قبول کرده باشیم که این عالَمِ زمان و مکان ما یک زمانی بوده که نبوده است، و اگر این را معتقد نباشیم خداشناس و خداپرست نیستیم؛ لااقل تا این مقدار بگوییم که لازم نیست چنین عقیده‌ای داشته باشیم، و اگر ما برسیم و معتقد شویم به آنچه حکما می‌گویند، لازم است خلافش را معتقد باشیم. تمام حکمای الهی اسلامی[2] بدون استثنا عقیده‌شان همین است و در کتابهای خودشان سخت از این عقیده دفاع می‌کنند و حرف متکلمین را دلیل بر خدانشناسی آنها می‌دانند و می‌گویند چون خدا را نمی‌شناسند خلقت را محدود می‌دانند و به زمان تمسک می‌کنند، اگر خدا را بشناسند این طور نمی‌گویند.

تلازم اعتقاد به خدا و حدوث زمانی عالم در افکار اروپاییها

با اینکه علی‌الظاهر کتابهای اسلامی در قدیم در اروپا ترجمه شده است، ولی چون این مبحث در زدوخورد میان متکلمین اسلامی و حکمای اسلامی حل شده و در فلسفهٔ ارسطو چنین چیزی نبوده است، هنوز هم در افکار اروپاییها می‌بینیم که این دو مطلب را ملازم یکدیگر می‌دانند و می‌گویند یا باید معتقد به خدا باشیم و قائل

---

۱. بقره / ۲۵۵ و آل عمران / ۲.

۲. مثل بوعلی سینا، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالمتألهین و...

باشیم که عالم اول دارد، و یا باید بگوییم عالم اول ندارد پس خدایی وجود ندارد. من تا حالا هرچه برخورد کرده‌ام، به همین فکر برخورد کرده‌ام و خیلی هم در حیرتم که با اینکه این فکر لااقل از هزار سال پیش در بین حکمای اسلامی بوده است، چطور [در افکار اروپاییها] اینکه این دو مطلب با هم تلازمی ندارند و یا لااقل در دنیا عده‌ای هستند که قائل به این تلازم نیستند، مطرح نیست.

سابقا در کتابهای توده‌ایها خوانده بودم که ابن سینا میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در نوسان بود و گاهی مادی می‌شد، گاهی الهی؛ چون در یک جا خدا را اثبات می‌کند و می‌گوید خدایی هست و در جای دیگر می‌گوید عالم قدیم است. من کار ندارم فلسفهٔ بوعلی درست است یا غلط، ولی از نظر بوعلی این مطلب حل شده است که اعتقاد به خدا با اعتقاد به قدم زمانی عالم هیچ گونه منافاتی ندارد، بلکه اعتقاد به خداست که ما را به قدم زمانی عالم معتقد می‌کند.

نظر قرآن در باب حدوث و قدم عالم

از نظر قرآنی چطور؟ آیا در لحن و منطق قرآن کریم، ما به این مطلب به همان مفهومی که متکلمین گفته‌اند برخورد می‌کنیم یا به مفهومی که حکما گفته‌اند؟ در اینکه در قرآن خداوند خالقِ همه چیز معرفی شده است شکی نیست: **قُلِ اللهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ**[۱] بگو خداوند آفرینندهٔ همه چیز است، ولی ما در قرآن این منطق را نمی‌بینیم که خدا را که خالق همه چیز می‌داند، به این معنا خالق بداند که او کسی است که «روز اول» عالم را آفرید.

بعضی از متکلمین تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند خدا مثل یک بنّاست. می‌گویند «وقتی ما می‌گوییم این خانه بنّا دارد، معنایش این است که روز اول کسی بوده که این را ساخته است. وقتی می‌گوییم این ساعت سازنده دارد، یعنی روز اول کسی بوده که این را ساخته است. خدا هم یعنی کسی که روز اول این عالم را ساخت. اگر روز اوّلی نباشد، بعد که عالمِ ساخته شده است دیگر خدا نمی‌خواهد؛ عالمِ ساخته شده که احتیاج به خدا ندارد، عالمِ ساخته نشده است که احتیاج به خدا دارد. و عالم هم فقط در همان لحظهٔ اول بوده که خدا در آن دخالت داشته و در

---

۱. رعد / ۱۶.

لحظه‌های بعد، دیگر خدا باشد یا نباشد، تأثیر ندارد». حتی این جمله را از آنها نقل کرده‌اند: «لَوْجازَ عَدَمُهُ ما ضَرَّ الْعالَمَ» یعنی اگر ممکن باشد که خدایی نباشد، به عالم ضرر نمی‌زند؛ خدایی هم نباشد عالم هست؛ عالم فقط روز اول به خدا احتیاج داشت و بعد که به وجود آمد، خدایی باشد یا نباشد تفاوت نمی‌کند.

ما در قرآن هرگز چنین منطقی را پیدا نمی‌کنیم. شما در کجای قرآن پیدا می‌کنید که خدا یعنی همان که روز اول عالم را خلق کرد؟! در قرآن «خدا خالق است» یعنی همان کسی است که الآن هم تمام جریانهای عالم را به وجود می‌آورد؛ یعنی خدا را همیشه خالق می‌داند، نه فقط روز اول. از نظر قرآن فرق نمی‌کند که عالمِ ما از نظر گذشته محدود باشد یا نباشد؛ اگر یک میلیون سال از عمر عالم بگذرد، در منطق قرآن در تمام این یک میلیون سال خدا بوده است و این خداست که خالق است و میلیاردها سال هم که در آینده باشد، این خداست که خالق است، و اگر عالَم از نظر گذشته بی‌نهایت هم باشد، همین جریان خلقت در بی‌نهایت وجود داشته و همیشه این طور بوده است.

ما مخصوصا در تعبیرات دعایی دربارهٔ خداوند، مثلا می‌گوییم: یا قَدیمَ الْاِحْسان ای کسی که همیشه نیکوکار بوده‌ای و احسان می‌کرده‌ای. احسان خداوند یعنی خلقت و ایجاد کردن و به مخلوقات خودش فیض رساندن. پس همیشه خداوند محسن بوده است.

پس، از نظر لحن و منطق قرآن، هرگز در قرآن به چنین چیزی برخورد نمی‌کنیم.

در قرآن خلقت آدم به عنوان مسأله‌ای اخلاقی ذکر شده نه مسأله‌ای توحیدی

من چند سال پیش مقاله‌ای در «مکتب تشیع» نوشتم تحت عنوان «قرآن و مسأله‌ای از حیات»[1]. آنجا راجع به خلقت آدم بحث کردم و این که موضوع خلقت آدم در قرآن به عنوان یک مسألهٔ اخلاقی آمده است، نه به عنوان یک مسألهٔ توحیدی. قرآن نگفته است که چون آدمِ ابوالبشری در عالم بوده است، پس خدایی بوده است که [خلقت] انسانها را شروع کرده است. قصهٔ آدم در قرآن کریم هست، ولی یک ذره از

۱. [این مقاله در کتاب مقالات فلسفی و در جلد سیزدهم مجموعه آثار استاد به چاپ رسیده است.]

این قصه به عنوان آیتی از خداشناسی و توحید نیست، بلکه به عنوان درس عبرتی است که ببینید مثلا تکبر چه می‌کند که شیطان تکبر کرد، ببینید حرص چه می‌کند که آدم حرص ورزید. [ذکر این قصه،] به عنوان یک درس آموزندهٔ اخلاقی است، نه یک درس توحیدی. اما خلقت سایر انسانها را به عنوان یک درس توحیدی ذکر می‌کند؛ یعنی همین خلقتی که الآن ما پیدا می‌کنیم، همین که انسان «نطفه» است، بعد به تعبیر قرآن «علقه» می‌شود، بعد «مُضغه» می‌شود، بعد استخوانها برایش پیدا می‌شود، بعد گوشت برایش پیدا می‌شود، و بعد به تعبیر قرآن خَلْقاً اخَر می‌شود[1] و یک موجود زندهٔ انسانی می‌شود، همینها را به عنوان نشانه‌های خداشناسی ذکر می‌کند. [قرآن می‌گوید] خدایی هست به دلیل اینکه نطفه‌ای انسان می‌شود، نه اینکه خدایی هست به دلیل اینکه آدمِ ابوالبشر بوده است. قرآن هیچ وقت سراغ روز اول نمی‌رود، نه در مجموع عالم و نه در تک تک اجزای عالم.

پس ما نباید این طور بحث کنیم که مجموع عالم اوّلی دارد یا ندارد. فلاسفه می‌گویند محال است عالم اول داشته باشد، و من خیال نمی‌کنم علمِ امروز هم خلاف آن را ثابت کرده باشد و بگوید عالم روز اوّلی داشته است که قبل از آن، نیستیِ مطلق بوده است.

تغییر شکل یا پیدایش؟

حال با صرف نظر از اینکه عالم اوّلی دارد یا ندارد، می‌خواهیم ببینیم همین پیدایش تدریجی اشیاء به چه نحوه است. اینجا هم باز دو طرز فکر است: یک طرز فکر این است که اصلا در عالم هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود و اصلا پیدایشی وجود ندارد؛ هرچه در دنیا وجود دارد، فقط تغییر شکل و تغییر صورت و تبدیل و تحویل و تحول است و زائد بر تبدیل و تحویل و تحول چیز دیگری وجود ندارد.

نقطهٔ مقابل این فرضیه، فرضیه‌ای است که می‌گوید آنچه در عالم وجود دارد و جریانی که در عالم هست، بیشتر از تبدیل و تحویل و تحول است و واقعا پیدایش

---

۱. [ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ اَنْشَأْناهُ خَلْقاً اخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخالِقينَ: مؤمنون / ۱۴]

است.

اما بنا بر آن که می‌گویند آنچه در عالم وجود دارد جز نقل و انتقال‌ها و تحویل و تحول‌هایی نیست و عناصر اوّلی عالم[۱] هیچ کم و زیاد نمی‌شود، باز دو فرضیه وجود دارد: یک فرضیهٔ قدیمی و یک نظریهٔ جدید. فرضیهٔ قدیمی همان نظریهٔ معروف ذیمقراطیس است که معتقد بود اجسام از ذرات صغار صُلبه[۲] (یعنی ذرات بسیار بسیار کوچک ناشِکن[۳]) تشکیل شده است. ذیمقراطیس می‌گفت یک عده ذرات سفت پراکنده‌ای در عالم هست که هیچ‌وقت نه کم می‌شود و نه زیاد و اشیائی که در عالم پیدا می‌شوند ترکیبات و جمع و تفریق‌هایی است که همان ذرات پیدا می‌کنند. او می‌گفت ما می‌گوییم «درختی نبود و پیدا شد»، ولی در واقع این‌گونه نیست، بلکه تمام ذراتی که این درخت را به وجود آورده‌اند، قبلا در خاک، هوا و آب به شکل دیگری موجود بود و حالا این ذرات در این درخت با شکل و وضع دیگری موجود است[۴]. اینها می‌گفتند آن ذرات کوچک بعضی به شکل کُره است، بعضی به شکل منشور است، بعضی نوکش تیز است، بعضی قاعده‌اش گرد است، بعضی قاعده‌اش مثلث است و... و همهٔ خاصیتها را هم از این ذرات می‌دانستند. مثلا می‌گفتند اگر شما یک چیزی مثل فلفل روی زبانتان می‌گذارید و می‌سوزاند، این سوزاندن یک خاصیت فیزیکی است نه شیمیایی؛ آن ذراتی که فلفل را به وجود آورده، از نوع ذرات نوک تیز است و این، نوک ذرات است که به سر زبان اصابت می‌کند و اعصاب شما را تحریک می‌کند و شما اسم آن را «طعم» می‌گذارید. می‌گفتند ذراتی که آب را تشکیل می‌دهد، همه ذرات مدوّر است و از این جهت است که آب لیز است.

این نظریه قرنها متروک ماند، تا بعد نظریهٔ دیگری شبیه این نظریه پیدا شد که البته با این نظریه خیلی فرق دارد. این نظریه می‌گوید جسم از ذراتی تشکیل شده است که این ذرات آن طور که قدما گفته‌اند ناشکنِ ناشکن نیست. تا بالاخره منتهی

---

۱. مقصودم عناصر اصطلاحی نیست، مقصود اشیائی است که عالم را تشکیل می‌دهند.

۲. به تعبیر قدما.

۳. «ناشکن» یعنی شکسته شدن برایش محال است. از همان کلمهٔ «ناشکن»، امروز کلمهٔ «اتم» را به اعتبار لایتجزّایی‌اش گفته‌اند.

۴. البته اینها حرفهای دو هزار سال پیش است.

شده است به حرفهایی که امروز راجع به ماده و انرژی می‌گویند.

طرح یک سؤال در زمینهٔ بقای ماده و انرژی

موضوعی که عرض کردم از نظر من ابهام دارد (نه تنها خود مطلب ابهام دارد[۱]، بلکه استنباطی هم که از آن می‌شود احتیاج به توضیح دارد) این است که آیا آنچه امروز به نام بقای ماده یا بقای انرژی یا بقای ماده و انرژی با هم می‌گویند، از نظر تعریف فلسفی (نه از نظر نامگذاری علمی؛ از نظر علمْ نامگذاری کافی است؛ از نظر فلسفه است که باید درست تعریف کرد) بازگشت به همان نظریهٔ ذیمقراطیس است؟ نظریهٔ ذیمقراطیس این بود که اشیائی در عالم هست که ازلا و ابدا بشخصه باقی هستند. او می‌گفت این میلیونها ذره‌ای که امروز با آنها این درخت تشکیل شده است، خود این ذره همیشه بوده و همیشه خواهد بود و هرگز کنارش ساییده نمی‌شود و هرگز هم تبدیل به چیز دیگری نمی‌شود. آیا امروز علم همین را می‌گوید؟ آیا علم امروز می‌خواهد شیئی را در دنیا نشان بدهد که ثابتِ ثابت است و هیچ تغییری در آن پیدا نمی‌شود؟ یا نه، آنچه که به نام اصل بقای ماده یا انرژی [معروف است] و یا آن اصلی که می‌گوید ماده و انرژی یک ریشه دارد که همیشه باقی است، معنایش این است که نوعش باقی است نه شخصش؛ کما اینکه می‌گویند مقدار ماده در عالم ثابت است. «مقدار ماده در عالم ثابت است» غیر از این است که آحاد ماده در عالم ثابت باشد.

مقصود خودم را این طور بگویم: فرض کنیم اگر موالید و وَفَیات دنیا را بتوانند طوری کنترل کنند که مثلا تمام افراد بشر در سه میلیارد ثابت بمانند (از سه میلیارد نه یک نفر بیشتر بشود و نه یک نفر کمتر) به طوری که جوری توازن برقرار کنند که در همان لحظه‌ای که مثلا ۱۵۶۰ نفر می‌میرند، همین مقدار انسان متولد شود، آنوقت ما می‌توانیم بگوییم مقدار انسان در دنیا همیشه ثابت است، در حالی که فرد ثابتی نداریم. «مقدار انسان در دنیا ثابت است» یعنی هر تعداد انسان از میان می‌رود، همان تعداد انسان به وجود می‌آید. از نظر علمی می‌گوییم انسان در دنیا باقی است (این نامگذاری است) اما از نظر فلسفی هیچ چیزی باقی نیست، چون فلسفه روی واقعیات حکم می‌کند. واقعیت، فرد است نه مجموع؛ مجموع واقعیت ندارد. فلسفه

۱. البته خود مطلب مربوط به بحث ما نیست.

می‌گوید این فرد فانی شونده است، آن فرد هم فانی شونده است و مجموع که یک امر اعتباری و قراردادی است، ثابت است.

این مطلب برای من ابهام دارد و می‌خواهم برای من توضیح بدهید که آیا آن اصلی که می‌گویند عالم از آن اصل به وجود آمده و ثابت است[۱]، فقط مقدار و مجموعِ آن است که ثابت است، یا اینکه علم به یک شیء و حقیقت واقعی رسیده که می‌گوید خود همان شخص برای همیشه موجود است؟ اگر ما به اینجا رسیدیم که در دنیا اشیائی وجود دارند که به صورت شخصی و واقعیت شخصیِ خودشان همیشه موجودند و آنها هستند که اشیاء عالم را به وجود می‌آورند، پس در واقع باید بگوییم در دنیا چیز تازه‌ای به وجود نمی‌آید و خلق نمی‌شود و هرچه در دنیا تازه به وجود می‌آید، «شکل» تازه به وجود آمده. پس اگر ما خدا را خالق بدانیم، لااقل به این معنا باید خالق بدانیم که بگوییم خداوند خالق شکلهای تازهٔ مادهٔ عالم است، نه خالق خود مادهٔ عالم، چون خود مادهٔ عالم که فرضا همیشه بوده و خواهد بود. (حالا از حرف حکمای اسلامی بگذرید که [این فرض] در عین حال با مخلوقیت منافات ندارد؛ ما فعلا روی حساب سطحی حکم می‌کنیم.) باید بگوییم آن چیزی که دائما پیدا می‌شود و جریان دارد و قرآن اسم آن را «خلقت» گذاشته است که کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ[۲] خداوند هر روز در یک شأنی است و هر روز اشیائی را ایجاد می‌کند، معنایش این است که از این مصالحِ موجودِ لایتغیری که واقعا هم لایتغیر است، هر روز در دنیا صورتهایی می‌سازد، بعد خراب می‌شود و صورتهای دیگری می‌سازد و... مثل کار یک کوزه گر که ماده را ایجاد نمی‌کند ولی از ماده‌های موجود کوزه‌ای می‌سازد، بعد خراب می‌کند، و احیانا ممکن است همانها اگر به صورت خاک در بیایند باز کوزه بشوند.

حرکت جوهری

در باب پیدایش اجزای عالم، صدرالمتألهین حکیم معروف، نظریه‌ای آورده که در عین اینکه آن نظریهٔ حکما را قبول دارد که عالم از نظر زمان حدی ندارد نه در

---

۱. چه ماده باشد چه غیر ماده.

۲. الرحمن / ۲۹.

گذشته و نه در آینده، مسألهٔ پیدایش عالم را هم [تبیین] می‌کند؛ همان نظریهٔ معروفی که اسم آن «حرکت جوهری» است. او معتقد است هرچیزی که ما در عالم ثابت می‌پنداریم، متغیر است؛ چیزی نمی‌تواند در عالمِ زمان باشد و واقعا ثابت باشد ولو ما آن را به صورتْ ثابت ببینیم. ممکن است چیزی در حس و علم ما و به حسب آنچه ما می‌بینیم ثابت باشد، ولی در واقع نمی‌تواند ثابت باشد، بلکه در واقع متغیر است. در عالم چیزی وجود ندارد که ثابت باشد تا بعد حرکت بر آن عارض بشود؛ همان جنبه‌ای هم که خیال می‌کنید ثابت است، متغیر است. خیلی چیزها هست که به نظر ما ثابت می‌آید و در واقع متغیر است؛ مثلا وقتی ما به عقربهٔ ساعت‌شمار ساعت نگاه می‌کنیم، آن را کاملا امر ثابتی می‌بینیم، ولی وقتی یک ساعت دیگر به آن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مثلا از روی ۳ آمده روی ۴؛ این عقربه یکدفعه به اینجا نپریده است، بلکه دائما در تغییر و حرکت بوده، ولی چشم ما قادر نیست حرکت آن را احساس کند. چشم ما بعضی از حرکتها را فقط در یک حد و سطح معینی می‌بیند. این که ما چیزی را ثابت می‌بینیم، دلیل بر ثبوت آن نیست در حالی که دلائل دیگر به ما حکم می‌کند که آنچه در عالم است متغیر و متحرک است و حرکت به تمام جنبه‌های عالم سرایت دارد.

پیدایش عالم و حرکت جوهری

وقتی رسیدیم به اینکه همه چیز حرکت است و همهٔ عالم سراسر (یعنی تمام اجزای عالم در تمام شؤونش) یک حرکت دائم است، بعد صدرالمتألهین تحلیلی از حرکت می‌کند و می‌گوید وقتی شما حرکت را بررسی کنید می‌بینید حقیقت آن حدوث تدریجی است؛ یعنی شیء دائما و تدریجا حادث می‌شود؛ یعنی یک درجه از وجودش عقب می‌افتد و یک درجهٔ دیگر پیدا می‌شود. پس عالم مستمرّالحدوث است. چرا ما برویم سراغ روز اول و بگوییم عالم در یک لحظه به وجود آمده؟! عالم در تمام لحظاتش در حال حادث شدن است و چیزی در عالم نیست که باقی باشد و اصلا بقایی در عالم نیست؛ هیچ چیزی دو لحظه در عالم باقی نیست؛ تمام عالم ــ من اوّله الی آخره ــ دائما در حال حادث شدن است.

این حرف به طریق اولیٰ وجود خدا را ثابت می‌کند. چطور اگر ما همان فرض نامعقول را بکنیم و بگوییم عالَم نیستِ مطلق بود و در یک لحظه به وجود آمد،

می‌گویید پس محدِثی بوده، اما اگر عالم این طور باشد که دائما در حال حدوث است مُحدِث نمی‌خواهد؟! قطعا محدث می‌خواهد. چیزی که وجودش وجود حرکتی و حدوثی باشد که دائما در حال حدوث است، بدون اینکه متکی به غیر باشد و از ناحیهٔ دیگر فیض بگیرد، امکان‌پذیر نیست.

پس اینها مسألهٔ پیدایش عالم را این‌طور حل کرده‌اند که اصلا سراغ روز اول نمی‌روند و می‌گویند عالم دائما در حال پیدایش است.

البته آنها که می‌گویند عالم دائما در حال پیدایش است، از راههایی وارد نمی‌شوند که به نظریهٔ بقای ماده و انرژی که امروز می‌گویند، لطمه و ضربه‌ای وارد بیاورند (این بقایی که اینها می‌گویند غیر از عدم بقایی است که آنها می‌گویند[1])، ولی در عین حال من شخصا علاقه‌مند هستم که این مسألهٔ بقای ماده ـ به مفهومی که امروز می‌گویند ـ حل شود که ما درست بفهمیم آیا علمِ امروز به اینجا رسیده که خواسته است بگوید «مقدار» مادهٔ عالم ثابت است، و یا اینکه نه، واقعا به شیئی در دنیا رسیده‌اند که آن شیء را ثابت گرفته‌اند و خود آن شیءِ ثابت همیشه موجود است و حالات آن متغیر است؟

ـ دربارهٔ ماده می‌توانیم این مثال ساده را بزنیم: کسی که وزنش ثابت است معمولا آنچه وارد بدن او می‌شود با آنچه خارج می‌شود مساوی است، اما سلولهای بدنش هیچ‌کدام همان سلولهای اولیه نیستند، بلکه همه عوض شده‌اند. در مورد عنصر، مطلب به این شکل نیست. می‌گویند اشیاء یا مرکّب هستند یا بسیط. مرکب آن چیزی است که اقلا از دو عنصر بسیط به وجود آمده باشد، که هم معدوم می‌شود و هم تغییر می‌کند. اما عنصر بسیطِ آن، هم هست و هم آنچه هست، هست؛ یعنی خاصیت خودش را از جمیع جهات حفظ می‌کند و تغییر نمی‌کند و معدوم هم نمی‌شود. مثلا یک اتم گوگرد یا اکسیژن اگر تمام خواص خودش را در تمام تغییر و تحولات حفظ کند، همان است که اول بوده. بنابراین از خواص ماده تغییراتی ایجاد

۱. [یعنی علمای طبیعی دربارهٔ بقای ماده و انرژی بحث می‌کنند و فلاسفه دربارهٔ عدم بقای عالم در یک حال، و اینها دو موضوع است.]

می‌شود و از تغییرات آن، حرکت به وجود می‌آید. البته حرکت هم نسبی است و آن را در سه بُعد تعریف می‌کنند: حرکتهای خطی روی یک محور، حرکتهای سطحی روی دو محور و حرکتهای حجمی روی سه محور. اگر محور، خودش متحرک باشد، حرکت معنی ندارد. بنابراین باید گفت اشیاء نسبت به هم متحرکند.

استاد: اینجا دو مطلب بود، یکی مسألهٔ حرکت که بعد عرض می‌کنم و یکی این مسأله که ببینیم آیا مثلا یک ملکول اکسیژن از ازل به همین حالت بوده است؟ من در کتابهایی که به طور سطحی خوانده‌ام، دیده‌ام که این طور نیست، بلکه خود اتمهایی که تشکیل‌دهندهٔ همین اکسیژنها هستند، وضع ثابتی ندارند. وقتی شما می‌گویید هستهٔ اتم از تکاثف انرژی به وجود آمده، یعنی انرژیْ متکاثف شده است تا این به وجود آمده، نه اینکه حقیقت آن، انرژی متکاثف است که احیانا ما آن را آزاد می‌کنیم؛ یعنی انرژی ممکن است متکاثف شود و هستهٔ اتم از آن به وجود بیاید، کما اینکه ممکن است آزاد شود و اصلا اتم از حالت اتمی و مادی بودن خودش خارج شود. در عالم یک اتم هم پیدا نمی‌کنیم که بگوییم از ازل به همین حالت بوده و تا ابد خواهد بود. وقتی خود اتمها این طور باشند قهرا عناصری مثل اکسیژن به طریق اولیٰ وضع ثابتی ندارند.

اما به مسألهٔ حرکت هم اشاره‌ای بکنیم. گاهی بحث در حرکت مکانی است که نوع خاصی از حرکت است و شما در فیزیک از آن بحث می‌کنید، و گاهی در حرکتِ مطلق (یعنی مطلقِ تغییر به طور کلی) است. این که شما می‌گویید «حرکت یک امر نسبی است» مخصوص حرکت مکانی است.

حقیقت مکان اصلا جز وضع و نسبتی که شیء با محیط خودش دارد، چیز دیگری نیست. وقتی که شما تمام محیط را ثابت گرفتید، اساسا مکان تغییر نکرده است؛ و لهذا این بحث را داشتند که می‌گفتند آدمی که در کشتی نشسته است و تمام محیط کشتی حتی هوایی که در داخل کشتی است برایش حفظ می‌شود در حالی که کشتی در دریا حرکت می‌کند و وضع خودش را با آبها تغییر می‌دهد، آیا این آدم واقعا حرکت می‌کند یا ساکن است؟ می‌گفتند او واقعا ساکن است. قدما اسم این حرکت را «حرکت بِالْمَجاز» می‌گذاشتند، یعنی شیء مجازا حرکت می‌کند.

در مقابل، البته نظریهٔ دیگری هست و آن اینکه قطع نظر از موادی که عالم را پر

کرده است، عالم خودش فضایی دارد؛ یعنی الآن فضایی وجود دارد که مجموع این هوا و اجسام و فلزات و... آن را پر کرده است و آن فضا همیشه ثابت و ساکن است. طبق این نظریه واقعا الآن فضایی که من در اینجا نشسته‌ام و فضایی که شما نشسته‌اید، در ذات خودشان ثابت هستند. پس وقتی من حرکت می‌کنم فضایی را تغییر می‌دهم. اگر ما فضا را قبول داشته باشیم و نسبت به آن فضا و اجزای آن فضا حساب کنیم، حرکت نسبت به آن همیشه مطلق است و وقتی جسمی حرکت می‌کند، محیط مادی‌اش تغییر نمی‌کند و نسبت به آن ساکن است، ولی نسبت به فضای واقعی‌اش متحرک است. البته نظریه‌ای بوده ـ و خیلی هم قدیمی است ـ که آیا مکان بُعد مجرد است، یا مکان عبارت است از سطح مقعر جسمِ محیط بر جسم مُحاط (یعنی سطح داخلی هوا که به این جسم چسبیده است)؟ در حالت دوم اگر هوا ساکن باشد پس این جسم حرکت نکرده است. البته بر اساس این نظریه هم حرفهای دیگری زده می‌شود.

اما اگر حرکت را به مفهوم مطلقِ تغییر در نظر گرفتیم، هیچ لزومی ندارد که شیء دیگری را در نظر بگیریم، مثل تغییرات کیفی. مگر در تغییرات کیفی لازم است محیط را در نظر بگیریم؟! ما در تغییرات کیفی، گذشتهٔ خود شیء را در نظر می‌گیریم. اگر شیء در گذشتهٔ خودش مثلا دارای درجهٔ خاصی (به قول قدما) از رنگ باشد و در حالت دوم و در زمان بعد دارای درجهٔ بیشتری از آن رنگ شد، این شیء تغییر کرده است و این تغییر ارتباطی به محیطش ندارد. حرکت جوهری به طریق اولیٰ به ضعف و نقصان وجود مربوط است، که یک شیء در یک حدی از وجودِ ضعیف است، بعد در یک حد از وجودِ کاملتر [قرار می‌گیرد.] بنابراین می‌توانیم نسبت به کل عالم، حرکت فرض کنیم.

بله، نسبت به کل عالم، حرکت مکانی فرض نمی‌شود؛ حرکت مکانی نسبت به اجزای عالم فرض می‌شود که جزئی بخواهد نسبتش را با اجزای دیگر تغییر بدهد، ولی در کل عالم حرکت مکانی موضوع ندارد.

یک سؤال

یک موضوع دیگر را هم یادآوری کنم تا آقایان برای من توضیح بدهند. در ضمن عرایضم عرض کردم که از نظر علمی اگر بخواهیم شیئی را تعریف کنیم، همین قدر

که نشانه‌ای باشد بر آن شیء که تفهیم و تفهّم در آن آسان باشد کافی است. به اصطلاح می‌گویند در علوم اگر تعریفات از حدود «رسم» تجاوز نکند کافی است و فقط لازم است نشانه‌ای بدهند، چون فقط می‌خواهند این موضوع با غیر آن اشتباه نشود. ولی از نظر فلسفی، وقتی می‌خواهند چیزی را تعریف کنند، باید به حقیقت و ماهیت آن چیز نزدیکتر بشوند.

در باب انرژی، انرژی را چیزی غیر از ماده می‌دانند، همین مقدار غیریت که ماده از انرژی پیدا می‌شود یا به انرژی تبدیل می‌شود. خیلی چیزها را ما خیال می‌کنیم در عالم خارج وجود دارد در حالی که در عالم خارج وجود ندارد بلکه در ذهن ما وجود دارد، مثل رنگ. ولی چند چیز است که [باید ببینیم] آیا قطع نظر از ذهن ما، در خارج وجود دارد یا نه؟ یکی از آنها حرکت است؛ ناچار می‌گویید حرکت قطع نظر از ذهن ما در خارج وجود دارد. دیگری بُعد است (البته فرضیهٔ ما این است که بعد وجود دارد)؛ می‌خواهیم ببینیم در این بیانی که می‌کنید وجود بُعد را قبول می‌کنید یا نه.

در باب ماده که نقطهٔ مقابل انرژی می‌گیرند (مثل همین عناصر و یا اتمهایی که عناصر از آنها تشکیل شده است) ابعاد قائل می‌شویم، طول و عرض و عمق قائل می‌شویم، بُعد و امتداد و جهت قائل می‌شویم. لهذا می‌گوییم این اتم مثلا در اینجا قرار دارد نه در آنجا، می‌تواند اینجا باشد می‌تواند آنجا باشد، و در اینجا هم که هست این طرف و آن طرف دارد. این طرف و آن طرف داشتن، فرع بر این است که خودش بُعد و امتداد داشته باشد، و الّا نقطه که این طرف و آن طرف ندارد.

حالا می‌آییم سراغ انرژی. قدیمیها تصور دیگری دربارهٔ انرژی داشتند و از نظر تصور آنها [مسألهٔ انرژی] حل شده بود. برای آنها حرارت، یک موجود مستقل نبود که قابل انتقال باشد، بلکه یک حالت بود برای جسم و تابع خود جسم بود و اگر می‌خواست منتقل شود باید با خود جسم منتقل می‌شد؛ به اصطلاح یک عَرَض بود. ولی امروز می‌گویند خود حرارت منتقل شد، بدون اینکه بخواهند فرض کنند حاملی داشته باشد و شیء دیگری منتقل شود تا حرارت منتقل شود. در عین حال حرارتْ ماده هم نیست. ماده نیست یعنی بُعد هم ندارد. بُعد ندارد [یعنی] مکان هم ندارد. شما حرارت را چطور تعریف می‌کنید که ماده نباشد و در خارج موجود باشد و مستقل از ماده قابل نقل و انتقال باشد و جایش را عوض کند؟ اگر هم بگویید موج است، در

خود موج هم بحثِ مکان است. آیا می‌شود موجی باشد بدون اینکه ماده‌ای باشد؟ موجِ خالص باشد بدون اینکه مادهٔ متموّجی در کار باشد؟

دلم می‌خواست کسی برای من ماهیت انرژی را حل کند، البته نه با آن تعریفات انرژی که بگوید همان چیزی که در فلان جا این طور می‌شود [و این اثر را دارد.] این از نظر تعریف علمی درست است، ولی از نظر تعریف فلسفی درست نیست. ایـن مسائل فقط علمی نیست، فلسفی هم هست، چون در عین حال طوری می‌گویند که می‌خواهند حقیقت اشیاء را هم توجیه کنند. علم هر طور نشان داده، این‌گونه فرض کرده که ماده و انرژی دو شیء یا دو حالت از شیء خاصی هستند، به طوری که این به آن تبدیل می‌شود و آن به این. من می‌خواهم بگویم چیزی که ماده نباشد و صفت و حالت ماده هم نباشد، چطور می‌تواند مکانی را در خارج اشغال کرده باشد و نقل و انتقال داشته باشد؟

۲ اثبات توحید از راه خلقت

نظر به اینکه جناب آقای روزبه[1] می‌خواهند توضیحی در اطراف سؤالاتی که در جلسهٔ قبل مطرح کردیم بدهند، برای اینکه سابقهٔ ذهنی بهتر و بیشتری داشته باشند، بنده خلاصه‌ای از آنچه که می‌خواهیم بدانیم عرض می‌کنم؛ ضمنا برای خود ما هم شاید مفید باشد.

صحبت ما در جلسهٔ گذشته به مناسبت بحث توحید، دربارهٔ مسأله‌ای بود به نام «حدوث اشیاء» که در قرآن به تعبیر «خلقت» آمده است. یکی از مسلّمات عقیدهٔ مذهبی هر فرد مذهبی این است که خدا را به عنوان خالق و آفرینندهٔ[2] همهٔ اشیاء می‌داند. «آفریده است» یعنی به وجود آورده است. این تصوری است که ما از خلقت و حدوث اشیاء داریم.

۱. [استاد رضا روزبه از مؤسسین مدرسهٔ علوی و مردی وارسته و آشنا به علوم جدید و قدیم بود و نقش مؤثری در تربیت افراد متدین و متخصص داشته است. رشتهٔ تخصصی وی فیزیک بود ولی تقریبا در همهٔ علوم دیگر نیز ورود داشت. رحمت خدا بر او باد.]

۲. به معنی به وجود آورنده، نه به معنی دیگری.

معنی حدوث و خلقت در بحث ما

گفتیم که دربارهٔ خلقت یا حدوث اشیاء، یک وقت کسی دنبال این است که روز اوّلی که یکمرتبه در یک لحظه تمام عالم از کتم عدم به وجود آمد کِی بود و آیا چنین لحظه‌ای وجود داشته یا وجود نداشته است و هرچه که جلو برویم مخلوقات و موجودات، بوده‌اند. عرض کردیم که ما ـ به دلایلی که در هفتهٔ پیش گفتیم ـ دنبال این مطلب نیستیم؛ حالا لازم نیست دوباره دلایل آن را بیان کنیم. ما اگر راجع به حدوث و خلقت اشیاء بحث می‌کنیم، نمی‌خواهیم بگوییم که آیا علمِ امروز و فلسفهٔ امروز ثابت کرده است که بالأخره یک وقتی بوده که هیچ چیز نبوده است و یکمرتبه اشیاء به وجود آمده‌اند؛ بلکه بحث ما دربارهٔ همین جریان موجود عالم است که ما به چشم ظاهر می‌بینیم که اشیائی معدوم و اشیائی موجود می‌شوند، آیا با نظر دقیق علمی واقعا چنین چیزی است؟ آیا واقعا موجودهایی معدوم و معدومهایی موجود می‌شوند و واقعا الآن خلقت و حدوثی در عالم رخ می‌دهد؟ یک گیاه که به وجود می‌آید، آیا واقعا چیزی خلق شده است؟ یا اینکه نه، هیچ چیزی در عالم خلق نمی‌شود و هیچ چیزی در عالم حادث نمی‌شود؛ هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود. پس بحث ما در این جهت است.

از نظر حکمای الهی لازم نیست کل عالَم حدوث زمانی داشته باشد

یک مطلب دیگر هم عرض کردیم که آن هم فعلا مطمح نظر ما نیست و آن این است که از نظر حکمای الهی در موضوع خداشناسی هیچ لزومی ندارد که این عالم لحظهٔ اوّلی داشته باشد؛ اگر هیچ لحظهٔ اوّلی هم نداشته باشد، با خداییِ خدا جور در می‌آید، بلکه لازمهٔ خدایی خدا این است که عالم اول نداشته باشد. اصلا لازمهٔ اینکه خدایی باشد، این است که مخلوقاتش هم اول نداشته باشند. به عقیدهٔ آنها اینکه مخلوقات از نظر زمانی محدود باشند، با خدایی او منافات دارد.

از نظر حکمای الهی حدوث ذاتی کافی است برای مخلوقیت

همین طور آنها یک حرف دیگر هم دارند؛ می‌گویند برای اینکه ما خدا را خالق و آفرینندهٔ عالم بدانیم حتی لزومی ندارد حدوث زمانی را به این معنا اثبات کنیم که اشیائی در همین جریان موجود، معدوم بودند موجود شدند، و موجود بودند معدوم

شدند. آنها می‌گویند «حدوث ذاتی» اشیاء کافی است برای اینکه مخلوق حق باشند. این مسأله هم فعلا برای ما مطرح نیست و از نظر شخص من این حرف حرف درستی هم هست؛ یعنی اگر هیچ حدوث زمانی در عالم نداشته باشیم، حدوث ذاتی اشیاء کافی است برای مخلوقیت آنها. (وقتی در استدلالهای فلسفی توحید از راه امکان و وجوب وارد شدیم، راجع به این مطلب هم بحث می‌کنیم.)

سؤال اول

ما عجالتا راجع به این مطلب بحث داریم که آیا از نظر علمِ امروز در همین جریان موجودی که در عالم هست، خلقت و حدوث زمانی هست که اشیائی موجود باشند معدوم بشوند، و معدوم باشند موجود بشوند یا نه؟

معمولا به نظریهٔ «خلقت» ایراد می‌گیرند و می‌گویند با تحقیقاتی که در علمِ امروز شده است، دیگر خلقت معنی ندارد؛ چون خلقت یعنی حدوث زمانی موجودات، و بر طبق نظریهٔ لاوازیه موجودی معدوم نمی‌شود و معدومی موجود نمی‌شود.

دیشب که ما اولین بار برنامهٔ پرسش و پاسخ را در حسینیهٔ ارشاد اجرا کردیم و ورقه‌هایی پخش کردیم و سؤالاتی کردند و اتفاقا سؤالات خیلی خوبی هم در بین آنها بود، یکی از سؤالها که خیلی خوب به این مباحث ما می‌خورد این بود که امروز دیگر راهی برای اثبات خدا وجود ندارد، چون یا خدا را اثبات می‌کردند از باب اینکه خالق اشیاء است، که با پیدایش نظریهٔ لاوازیه (که هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود) معلوم شد خلقتی در کار نیست، و یا اینکه خدا را از راه نظم اثبات می‌کردند، که با اثبات اصولی که امروز در نظریهٔ تکامل کشف شده است، معلوم می‌شود که همان قوانین طبیعت کافی است که نظم را به وجود آورد و لزومی ندارد ما قائل به یک مدبّر شاعری باشیم که او به وجود آورندهٔ این نظم باشد. بنابراین امروز دیگر دلیلی برای وجود خدا باقی نمانده است.

ببینید! قسمت اول این سؤال این حرف است که در علم امروز دیگر مسألهٔ خلقت مطرح نیست.

جناب آقای روزبه! موضوع سؤال ما امروز در اطراف همین جمله است، ولی با

این اضافه که بر من ـ از باب اینکه مطالعاتم در این زمینه مطالعاتی سطحی بوده نه از روی تحصیل ـ این مطلب روشن نیست که آیا نظریهٔ لاوازیه مدعی است که مجموع مقدار وزن اجرامی که در عالم هست کم و زیاد نمی‌شود و میزان ثابتی است؟ (یعنی اگر مثلاً وزن همهٔ اشیاء عالم محدود و متناهی باشد و آن را با یک رقم بتوانیم نشان بدهیم، آن رقم هیچ وقت نه یک واحد کم می‌شود و نه یک واحد زیاد) یا واقعاً مقصود همان چیزی است که از نظر فلسفی تعبیر می‌کنند: موجود معدوم نمی‌شود و معدوم موجود نمی‌شود (یعنی هر چیزی که موجود می‌شود، در واقع صورت و ظاهرش عوض شده و همانی است که قبلاً بوده).

در مقام مثال، اگر جمعیت عالم را در سه میلیارد کنترل کنند به طوری که موالید و وفیات را چنان نظم بدهند که در همان ساعتی که هزار نفر متولد می‌شوند هزار نفر بمیرند، می‌گوییم پس مجموع انسانها در عالم همیشه ثابت است؛ اما عدد آنها همیشه ثابت است و هرگز فرد ثابت نیست، افراد می‌میرند و افراد دیگری جای آنها می‌آیند. آیا منظور از بقای ماده (یا آنچه بعد گفته‌اند: بقای مجموع ماده و انرژی) این است که مجموع مقدار باقی است، یا منظور این است که افراد و اشخاص باقی است؟ این یک سؤال.

سؤال دوم

سؤال دیگری که در اینجا داریم این است: اصل بقای ماده، بعد به اصل دیگری تعمیم یافت که جامع میان ماده و انرژی است؛ این اصل می‌گوید مجموع ماده‌ها و انرژیهای عالم ثابت است؛ یعنی مجموع ماده‌ها و انرژیها روی هم ثابت است، نه اینکه مجموع ماده‌ها ثابت باشد، چون گاهی ماده‌ای تبدیل به انرژی می‌شود و انرژی ای تبدیل به ماده.

اینجا باید جناب‌عالی برای ما توضیح بدهید [که ماهیت] این چیزهایی که امروز به آن «انرژی می‌گویند» [چیست؟] در مفهوم قدیمِ ما [انرژی] شکل عرَض را داشته است، مثل حرارت. در مفهوم قدما معنی ندارد که جسم به حرارت و حرارت به جسم تبدیل شود، ولی اگر حرارت به عرض دیگری تبدیل شود مانعی ندارد. اما امروزیها که چیزهایی نظیر حرارت را انرژی می‌نامند و بعد می‌گویند حرارت به ماده تبدیل می‌شود و ماده به حرارت تبدیل می‌شود، از حرارت و هر

انرژی دیگری چه تصوری دارند که آن را قابل تبدیل به ماده می‌دانند؟ و قهرا دو چیز که به یکدیگر تبدیل می‌شوند، باید یک اصل ثابتی در میان باشد که ریشهٔ هر دو باشد که گاهی به این صورت ظاهر بشود و گاهی به آن صورت. بنابراین شما باید ماهیت انرژیها را برای ما توضیح بدهید که ما از نظر مفهوم فلسفی بتوانیم درک کنیم که اینها چطور قابل تبدّل است یا قابل تبدّل نیست.

سؤال سوم

من یک سؤال سوم هم اضافه می‌کنم که لزومی ندارد آن را در این جلسه توضیح بدهید: نظریهٔ لاوازیه تعبیر صحیحش این است که بگوید: «مجموع ماده‌های عالم کم و زیاد نمی‌شود» یا بگوید: «ماده موجود نمی‌شود و ماده معدوم نمی‌شود»، اما برای اینکه این را تعمیم بدهد و بگوید: «هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود» یک چیز دیگری را باید اینجا مستتر بگیرد و آن این است که «شیء مساوی است با ماده». کسی که تمام تحقیقش دربارهٔ ماده است، وقتی بگوید «ماده معدوم نمی‌شود و ماده موجود نمی‌شود»، بعد بگوید «هیچ چیزی موجود نمی‌شود و هیچ چیزی معدوم نمی‌شود»، این بعد از آن است که «چیز» را مساوی با ماده بداند.

در اینجا از نظر ما باز دو ابهام وجود دارد: اولا قدما هم قبول داشته‌اند که ماده معدوم نمی‌شود و ماده موجود نمی‌شود، ولی چون ماده را مساوی با شیء نمی‌دانستند، نمی‌گفتند هیچ چیزی معدوم نمی‌شود و هیچ چیزی موجود نمی‌شود. من نمی‌دانم از کجا این را پیدا کرده‌اند که در قدیم می‌گفتند ماده‌های عالم معدوم می‌شود. ما که هرچه گشتیم ـ و خیلی هم گشتیم ـ جایی پیدا نکردیم که قدما بگویند ماده‌ها معدوم می‌شود. حتی آقای مهندس بازرگان در کتاب راه طی شده نوشته‌اند که تا آن زمان مردم این طور خیال می‌کردند. چه کسی این طور خیال می‌کرد؟! در قدیم هم می‌گفتند ماده‌های عالم به یکدیگر تبدیل می‌شوند، آب به هوا تبدیل می‌شود و هوا به آب تبدیل می‌شود، و حتی معتقد بودند خود هوا تبدیل به ابر می‌شود و لازم نیست مادهٔ بخاری در کار باشد، و همواره سخن از تغییر و تبدّل بوده است. ما در کلمات قدما پیدا نکردیم که بگویند مجموع جرمهای عالم (یعنی چیزهایی که دارای وزن هستند) و مجموع وزنهای عالم کم و زیاد می‌شود. تازگیِ

نظریهٔ لاوازیه در کجاست؟

ثانیا قدما مطلب دیگری در این زمینه قائل بودند که آن مطلب بسیار اساسی است؛ معتقد بودند که ما در اشیاء یک شیء محسوس درک می‌کنیم و یک شیء معقول تعقل می‌کنیم. آن چیز محسوسی که در اشیاء درک می‌کنیم همان جرم اشیاء است که لمس می‌کنیم (که به آن می‌گفتند «صورت جسمیه»)، یعنی آن چیزی که بُعد از آن به وجود می‌آید)، ولی به دلیل عقل، ثابت می‌کنیم که ماهیت اشیاء را تنها صورت جسمیه (یعنی همان که لاوازیه به آن ماده می‌گوید) تشکیل نمی‌دهد. می‌گفتند مثلا عنصر آب و عنصر هوا[1] از نظر ماده بودن مشترکند، هر دو جسمند و هر دو دارای امتدادند، ولی آب دارای طبیعت جوهری خاصی است که به موجب آن طبیعت، مبدأ یک آثار بالخصوص می‌شود، و هوا دارای طبیعت دیگری است. (به این طبیعت، «قوه» و «صورت نوعیه» هم می‌گفتند.) «طبیعت» از نظر قدما یعنی نیرویی که در هر ماده وجود دارد. آب که یک ماهیت جدایی است و با هوا فرق کرده است، در ماده بودن با هوا شریک است، ولی در آن طبیعت و صورت نوعیه یا قوه با آن اختلاف دارد. «آب معدوم می‌شود» معنایش این نیست که مادهٔ آب معدوم می‌شود، بلکه صورت نوعیهٔ آب معدوم می‌شود پس آب معدوم می‌شود. آنها که می‌گفتند «اشیاء معدوم می‌شوند و معدومها موجود می‌شوند» از باب این بود که همهٔ شیئیت یک شیء را ماده‌اش نمی‌دانستند، بلکه ماده‌اش را جزئی از وجودش می‌دانستند نه تمام وجودش.

همین طبیعت و صورت نوعیه، در جاندارها به واسطهٔ یک خاصیت مخصوصی که دارند «نفس» نامیده می‌شد؛ در نبات «نفس نباتی»، در حیوان «نفس حیوانی» و در انسان «نفس انسانی». پس وقتی می‌گفتند انسان معدوم شد، [یعنی] نفس انسان [معدوم شد؛] یعنی وقتی آن طبیعتی که در این شیء وجود دارد معدوم شد، این شیء معدوم شده؛ یک جزء که معدوم شد، شیء معدوم شده است. [همچنین دربارهٔ] «حیوان معدوم شد» نمی‌گفتند مادهٔ حیوان معدوم شد، می‌گفتند آن طبیعت حیوانی در حیوان معدوم شد پس حیوان معدوم شد.

پس، از نظر قدما موجودها معدوم می‌شوند و معدومها موجود می‌شوند، ولی نه

۱. [قدما آب، هوا، خاک و آتش را عناصر اولیهٔ عالم طبیعت می‌دانستند.]

به این معنا که مادهٔ موجودها معدوم می‌شود که [بگوییم] لاوازیه حرف جدیدی آورده است.

پس اختلاف نظر لاوازیه با قدما در یک مسألهٔ فلسفی است نه در یک مسألهٔ علمی. لاوازیه می‌گوید اصلا این شیء جز ماده چیزی نیست (و اصلا به صورت نوعیه و طبیعت فکر نمی‌کند)؛ مادهٔ اشیاء هم معدوم نمی‌شود [و اگر] معدوم است موجود نمی‌شود؛ پس هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود.

اما قدما می‌گفتند تمام هستی این شیء را همان جنبهٔ محسوسش تشکیل نمی‌دهد، بلکه جنبهٔ معقولش هم جزء دیگر هستی آن است، یعنی جنبه‌ای که وجود آن فقط با نیروی عقل و فلسفه درک می‌شود و با تجزیه و تحلیل و ترکیب کردن در لابراتوار وجود آن را نمی‌شود دید، ولی وجودش را می‌شود کشف کرد.

حرف لاوازیه اصلا حرف تازه‌ای نیست؛ تازگی آن را از کجا آورده‌اند و این همه دهل برای آن در دنیا زده‌اند؟!

پس حضرت‌عالی این سه موضوع را برای ما به ترتیب توضیح بفرمایید:

۱. لاوازیه که می‌گوید ماده معدوم نمی‌شود و مادهٔ معدوم موجود نمی‌شود، مقصود در مجموع ماده‌هاست یا در هر فرد و شخص؟

۲. این که می‌گویند ماده به انرژی تبدیل می‌شود و انرژی به ماده، انرژی را چگونه تعریف کرده‌اند که با ماده قابل تبدّل و تحول باشد؟

۳. آن جنبهٔ نوی واقعی در نظریهٔ لاوازیه چیست؟ ما هرچه نگاه می‌کنیم می‌بینیم که همهٔ قدیمیها هم به این مقدار عقیده داشته‌اند، منتها این طور تعبیر نمی‌کردند. این که ماده باقی است، آنها هم قبول داشته‌اند ولی هرگز نمی‌گفتند: «پس موجود معدوم نمی‌شود»، چون همهٔ هستی شیء را مادهٔ شیء نمی‌دانستند. حالا خواهش می‌کنم در اطراف این سه موضوع توضیح بفرمایید.

استاد رضا روزبه[1]: سؤال اول راجع به نظریهٔ لاوازیه است. لاوازیه یک شیمیست است و بحث او با فلاسفه نیست. عقیده‌ای که آن روز بین

۱. [صحبتهای ایشان خلاصه شده است.]

کیمیاگران متداول بوده این بوده است که در حین ترکیبْ ممکن است ماده‌ای از بین برود؛ مثلاً آنها فکر می‌کردند در حین احتراق ماده، چیزی به نام فلورْستن از بین می‌رود. طبق این عقیده کیمیاگران قبول داشتند وقتی چوب می‌سوزد مجموع موادی که از احتراق آن حاصل می‌شود برابر با وزن چوب نیست، بلکه کمتر است. لاوازیه هم اولین تحقیقاتش روی همین مسألهٔ احتراق است. اولین آزمایشش را از ترکیب جیوه و هوا شروع می‌کند. اکسیژن هوا با جیوه ترکیب می‌شود و ماده‌ای می‌دهد به نام اکسید جیوه که در آن روز به آن می‌گفتند جیوهٔ قرمز. (چون هنوز حقیقت ترکیب معلوم نبود فکر می‌کردند اگر جیوه مدتی در مجاورت هوا قرار بگیرد تغییر رنگ می‌دهد، ولی بعداً ایشان جیوهٔ قرمز را تجزیه کرد به اکسیژن و جیوه.) ایشان با دقت زیادی که اندازه‌گیری کرد دید در ضمن ترکیب اکسیژن و جیوه چیزی از وزن آنها کاسته نمی‌شود. بعد ایشان تحقیق کرد و دید در احتراقات دیگر هم قضیه از همین قرار است؛ یعنی احتراق، غیر از ترکیب اکسیژن هوا با یک ماده (مثل نفت یا بنزین) چیز دیگری نیست. در اینجا او اصل خودش را تعمیم داد به اینکه در هیچ احتراقی چیزی به نام فلورْستن از بین نمی‌رود؛ یعنی مقدار چوب به علاوهٔ اکسیژن هوا که با آن ترکیب شده، مساوی است با مجموع مواد جدیدی که از آن پیدا شده (خاکستر و گاز کربنیک و اکسید کربن و...).

و این، چون مطلب تازه‌ای بود باعث اشتهار او شد و در شیمی هم یکی از اصلهای اساسی تلقی شد. خلاصه اینکه لاوازیه با تحقیقات و آزمایشهای خود، این نظریه را به اثبات رساند که در ضمن فعل و انفعالات شیمیایی چیزی از بین نمی‌رود و چیزی هم تولید نمی‌شود. این قانون لاوازیه است. منتها ایشان طوری تعبیر کرده که گویی مفهوم کلی‌تری دارد؛ می‌گوید: «چیزی در طبیعت پیدا نمی‌شود و چیزی گم نمی‌شود»، ولی مقصود او از این جمله در همان حدود مورد بحث او (یعنی شیمی) بوده است. این‌گونه تعبیرات، معمول است. مثلاً کسی که برای خریدن گوشت به بازار می‌رود و پیدا نمی‌کند، می‌گوید «چیزی نبود در بازار». معلوم است که مقصودش در همان حدودی است که خودش طالب بوده.

کسانی که اعتراض کرده‌اند کـه بـا وجـود قـانون لاوازیـه دیگـر بـحث خداشناسی مطرح نیست، شـاید گـول ظـاهر عـبارت کـلی لاوازیـه را خورده‌اند.

تا مدت زیادی پس از او این نظریه مورد قبول بوده است، تا آنکه تحقیقات دقیقتر و توزینهای بسیار دقیق شیمیایی به عمل آمد و معلوم شد کـه در ضمن فعل و انفعالاتی که مولّد حرارت هستند، یک مقدار مـاده از بـین می‌رود؛ مثلا وزن آب حاصل از ترکیب هیدروژن و اکسیژن، درست برابر مجموع وزن هیدروژن و اکسیژن نیست، بلکه مقداری کمتر از آن است. بنابراین بعضی از فعل و انفعالات با کاهش جرم انجام می‌گیرد (یک مقدار از جرم، کاسته و تبدیل به حرارت می‌شود). منتها با توزینهای معمولی که یک شیمیدان با آن سر و کار دارد، این کاهشِ بسیار جزئی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. از این رو یک نفر شیمیدان، امروز هم ممکن است بگوید که در فعل و انفعالات شیمیایی مقدار جرم ثابت است، ولی با اشل دقیق فیزیکی وقتی می‌خواهند سنجش کنند می‌گویند نه، مجموع جرمهای شرکت کننده در فعل و انفعال، مساوی است با مجموع جرمهای حاصل از آن به علاوهٔ آن مقدار انرژی که تولید شده است (یعنی در ازای آن انرژی هم یک مقدار از ماده صرف شده است).

پس اگر بخواهیم این قانون را صحیح‌تر و دقیق‌تر بیان کنیم باید بگوییم: در فعل و انفعالات شیمیایی مجموع ماده‌های شرکت کننده، قبل از فعل و انفعال برابر است با مجموع مواد حاصله بعد از فعل و انفعال به علاوهٔ معادل آن انرژی‌ای که تولید شده است. (تبدیل ماده به انرژی در زمان لاوازیه مطرح نبوده است.) این قانون لاوازیه است و به تمام جهان و اصل خلقت ربطی ندارد و فقط در حیطهٔ فعل و انفعالات شیمیایی است. شیمی بیش از این نمی‌گوید که در فعل و انفعالات شیمیایی مقدار جرم از بین نمی‌رود و فقط اتمها جابجا می‌شوند. (جابجایی اتمها شاید با تغییر صور نوعیه کـه قدما می‌گفتند تطبیق شود.) البته چون در زمان لاوازیه نظریهٔ اتـم هـنوز ثابت نشده بود، ایشان بحث را روی اتم نبرده و فقط از ثبات ماده صحبت کرده.

اما سؤال دوم راجع به تبدّل ماده به انرژی و تعریف انرژی است. انرژی عبارت است از استعداد انجام کار فیزیکی و در فارسی هم به آن می‌گویند «کارمایه» که ترجمهٔ خوبی از انرژی است. قدر مسلّم این است که انرژیها به همدیگر تبدیل می‌شوند. مثلا انواع انرژیهای مکانیکی به یکدیگر قابل تبدیل است. حرارت یک نوع بخصوصی از انرژی جنبشی است، چون حرارت معلول حرکت اتمها یا ملکولهای تشکیل دهندهٔ جسم است؛ اختلاف آب ۱۰۰ درجه با آب ۱۸ درجه در این است که سرعت حرکات ذرات آب ۱۸ درجه کمتر است و بنابراین ارتعاشاتش کمتر است. به این ترتیب انرژی مکانیکی قابل تبدیل به انرژی حرارتی است، مانند برخورد چکش به سندان که در اثر این برخورد، انرژی مکانیکی به ذرات تشکیل دهندهٔ سندان منتقل می‌شود و آن اتمها ارتعاشات بیشتری پیدا می‌کنند و ما احساس می‌کنیم که حرارت سندان بالا رفته است، که در واقع علت گرم شدن آن همان تغییر انرژی جنبشی ذرات سندان است. این مسألهٔ تبدیل انرژیهای مختلف به یکدیگر از دیر زمان مسلّم بوده و تازگی ندارد.

اما مسأله‌ای که از زمان اینشتین به بعد مورد بحث قرار گرفته و تازگی دارد، مسألهٔ تبدّل ماده به انرژی است. این مسأله از نظر فلسفهٔ ماتریالیسم از نقطه‌نظر معرفی کردن اساس عالم مطرح بود[1] و از نظر علم فیزیک هم مطرح بود برای اینکه واقعا می‌خواستند ببینند که آیا ماده قابل تبدیل به انرژی است و بالعکس، و از این موضوع استفادهٔ عملی بکنند. بالأخره تقریبا ثابت شد که ماده قابل تبدیل به انرژی است و اینشتین فرمول معروف خود را بیان کرد: «$E=mc^2$» اندازهٔ انرژی مساوی است با مقدار ماده ضرب در مجذور سرعت نور. اساس انرژی اتمی یا رآکتورهای اتمی نیز همین مسألهٔ تبدیل ماده به انرژی است. بنابراین ماده به انرژی تبدیل می‌شود به این معنا که از هستهٔ ماده ذراتی بیرون می‌آید و اینها توأم با سرعتند و بنابراین دارای انرژی هستند. این انرژی به صورت حرارت یا به

---

۱. مادّیون معمولا می‌خواسته‌اند ثابت کنند که ماده به هیچ وجه قابل تحول نیست، چون آنها اساس و کیان عالم را همین ماده و اتم می‌دانستند و در واقع واجب‌الوجود آنها همینها بود.

صورتهای دیگری در می‌آید که برای ما قابل استفاده هستند. در خورشید و ثوابت دیگر هم تبدیل ماده به انرژی به این معناست که از هستهٔ اتمهای نسبتا سنگین، ذرات نسبتا کوچکی (اشعهٔ آلفا یا بتا یا گاما) تشعشع می‌کند و این انرژی به صورت حرارت در می‌آید و این انرژی هسته‌ای منشأ تمام انرژیهای دیگر است. در مورد انرژیهای حیاتی، دقیق بحث نشده و خیلی ابهام دارد ولی مسلّم این است که آنها هم از خورشید است.

اما اینکه آیا این نظریه‌ها برای تفسیر پیدایش عالم کافی است یا علاوه بر اینها حساب و تقدیری هم در کار است، یا اینکه مقدار جرم عالم ثابت است یا نه، مسائلی است که به فلسفه مربوط می‌شود و از حدود علم خارج است و نمی‌شود در آزمایشگاه با تجربه اینها را ثابت کرد. آنچه مسلّم است قابلیت تبدیل ماده به انرژی است. عکس آن (یعنی تبدیل انرژی به ماده) هم در این اواخر حاصل شده است؛ یعنی انرژی هم به ماده (نه به معنای اتم، بلکه ذرات تشکیل دهندهٔ اتم مثل پُزیترون و الکترون) تبدیل می‌شود.

استاد: من یک سؤال داشتم و آن این است که آیا فرق این عناصری که رادیواکتیو هستند با غیر اینها این است که اینها خود به خود فعالیت تشعشعی دارند ولی آنها را می‌شود با وسائل مصنوعی به همین حالت در آورد؟ یا نه، آنها امکان ندارد به این حالت دربیایند؟

استاد روزبه: هر دو قسم آن وجود دارد؛ یعنی بعضی از مواد هستند که نمی‌شود آنها را به صورت رادیواکتیو درآورد، ولی بعضی هم هستند که می‌شود آنها را به صورت رادیواکتیو درآورد؛ یعنی رادیواکتیویتهٔ مصنوعی هم می‌شود داشت.

استاد: بنابراین در واقع نمی‌شود گفت که از نظر علم امروز ماده‌ای وجود دارد که به هیچ نحو قابل تبدیل به انرژی نباشد.

استاد روزبه: بله این را نمی‌شود اثبات کرد.

استاد: آنچه به نظر من مهمتر است این سؤال است که آخر ما برای انرژی تعریفی که

با این تعبیر سازگار باشد پیدا نکردیم. ما در جلسهٔ گذشته عرض کردیم که همیشه تعبیرات علمی با تعبیرات فلسفی فرق دارد. از نظر تعبیرات علمی، مطلب را هر طور بگوییم که نشانه‌ای برای مقصود باشد کافی است، ولی از نظر فلسفی باید تعریف باشد. مثلا فرض کنید شما یک کتاب لغت دارید؛ بعد می‌گویید من این کتاب لغت را به یک کت تبدیل کردم. در اینجا معلوم است که مقصود چیست؛ واقعا شما این کتاب را تبدیل به کت نکرده‌اید، بلکه آن را فروخته‌اید و از پول آن کتی خریده‌اید. اما این تعبیر می‌گوید تبدیل کرده‌اید. از نظر علم، اگر ما بخواهیم اسم چنین چیزهایی را «تبدّل» بگذاریم مانعی ندارد؛ یعنی اگر یک رابطهٔ مخصوصی میان دو شیء باشد که همیشه این شیء باید در اینجا معدوم شود تا آن شیء در آنجا به وجود آید، ما به آن تبدّل می‌گوییم. مثلا موجی که در حوض پیدا می‌شود، اگر همیشه متناوبا این‌گونه است که وقتی موجی که در این طرف حوض است از میان می‌رود موجِ آن سر به وجود می‌آید، و وقتی موجِ آن سر از میان می‌رود موجِ این طرف به وجود می‌آید، در اینجا اگر ما چنین تعبیر کردیم که این به آن تبدیل می‌شود، کار غلطی نکرده‌ایم.

اما «تبدیل» به مفهوم دقیق فلسفی ــ که با این [مباحث] ما ارتباط دارد ــ این است که واقعا نفس واقعیت یک شیء تغییر کند و حالت و شکل دیگری پیدا کند. انرژی را که می‌فرمایید استعداد انجام کار، تعبیر خیلی خوبی است که دارای سه مفهوم استعداد، انجام و کار است. کلمهٔ «استعداد» یک مفهوم فلسفی است و معنایش فقط «می‌تواند» است. وقتی ما می‌گوییم این شیء استعدادش چنین است، یعنی «می‌تواند» (بالقوّه)، در مقابل «نمی‌تواند». «انجام» هم مساوی با خود «کار» است، چون کار یعنی انجام دادن. استعداد کار یعنی استعداد کار انجام دادن. [پس انرژی] بر می‌گردد به کار و حرکت. پس در آخر ما به اینجا می‌رسیم که در یک جا در حالی که ماده‌ای مصرف و خرج می‌شود، حرکتی هم پیدا می‌شود. اما آیا از نظر فلسفی هم شما می‌توانید بگویید که آن ماده تبدیل شد به این حرکت (یعنی اصلا آن این شد)؟ آیا تبدّل به مفهوم فلسفی [در اینجا هست؟] اگر فرض کنیم کسی بیاید این کتاب را با معجزه کُت بکند، می‌گوییم این کتاب کت شد، و اگر هم کتاب را بفروشیم و بعد کت بیاوریم، همین را می‌گوییم، اما این دیگر به مفهوم دقیق، تبدّل نیست.

از نظر علمی [در تعریف صرفا] باید نشانه‌هایی باشد. در علمْ «رسم» (به

اصطلاح منطق) هم کافی است و «حدّ» لازم نیست. آیا «ماده بـه انـرژی تـبدیل می‌شود» یعنی همیشه این توازن در عالم هست که در حالی کـه مـاده‌ای مـعدوم می‌شود، حرکتی هم به وجود می‌آید و دیگر بیش از این نیست؟ یا می‌گویند نـه، واقعیت این است که اصلا ماده حرکت شد؛ آیا این طور است؟ تا از آن طرف در نقطهٔ مقابل آن هم بگوییم حرکت می‌شود ماده. آیا تبدّل در اینجا به مفهوم واقعی تبدّل است؟

استاد روزبه: یک قسمت آن به مفهوم واقعی تبدل است. مثلا وقتی کـه می‌گوییم مادهٔ رادیواکتیو شعاع گاما بیرون می‌دهد، حقیقت این شعاع که موج الکترومغناطیس است، غیر از ماده به آن معناست که عرض کردم، ولی حالا آیا واقعیت مغناطیس در کمون ماده وجود دارد یا نه، این بحث دیگری است. اگر آن فرضیه‌ها را قبول کنیم، ممکن است بگوییم تـبدل فلسفی با آن دقتی که فرمودید واقعیت ندارد.

با نظر ظاهری، اشعهٔ گاما از نوع الکترومغناطیس و موج است و در باطن ماده موجی نیست، یعنی حـرکت الکـترون بـه دور پـروتون است، ولی واقعیت مغناطیس و واقعیت میدان الکتریکی در ماده هست.

استاد: شما از «موج» مفهوم دیگری غیر از حرکت دارید؟

استاد روزبه: موج الکترومغناطیس را شما باید این طور تصور بفرمایید: یک میدان الکتریکی و یک میدان مغناطیسی که در حال تغییر نیز هستند.

استاد: این فقط معرّف یک خاصیت است، باز هم تعریف نیست. شما می‌فرمایید در یک مقداری از فضا یک خاصیت جذب وجود دارد، اما واقعا خود این خاصیت جذب چگونه است؟ وقتی جذب می‌کند، چـطور مـی‌شود کـه [جـرمی] جـذب می‌شود؟ چرا اسم آن را «موج» می‌گذارید؟

استاد روزبه: چون اندازهٔ آن متغیر است، به آن موج می‌گوییم. مـثلا در صوت که می‌گوییم موج است، [به این جهت است که] بر اثر صوت کراتی در فضا ایجاد می‌شود؛ در بعضی از کرات تحرک ذرات بیشتر و در بعضی تحرک ذرات کمتر است؛ بعضی جاها متراکم و بعضی جاها منبسط است و

انبساط و تراکم در جاهای مختلف متفاوت است. تراکم و انبساطهای متوالی را «موج» می‌نامیم.

میدان ثابت و میدان متغیر داریم. میدان ثابت مثل میدان جاذبه است. زمین در اطراف خودش یک میدانی دارد که به آن می‌گوییم «میدان جاذبه» و معنی آن این است که در فضا خاصیتی پیدا شده که هر جرمی که در این میدان قرار بگیرد تحت تأثیر یک نیرو واقع شده و حرکت خواهد کرد و اگر فرضا این میدان وجود نداشت، جرم در همان حالت عادی خودش باقی می‌ماند. یک میدان دیگری وجود دارد به نام «میدان مغناطیسی». میدان الکتریکی هم خاصیتی است در فضا که به اجسام مغناطیسی نیرو وارد می‌کند. میدان مغناطیسی خاصیتی است در فضا که به ذرات الکتریکی (الکترونها و پروتونها) می‌تواند نیرو وارد کند. مقصود از موج الکترومغناطیسی این است که یک میدان مغناطیسی و یک میدان الکتریکی متعامد که اندازه‌شان در تغییر است در فضا وجود دارد که ذاتا در فضا این خاصیت پیش می‌رود. (البته معلوم نیست که اصالت با فضا باشد تا این را خاصیتی در فضا تلقی کنیم.) میدان الکترومغناطیس ذاتا در حال انتشار است. مثلا در یک آنتن رادیو مقداری الکترون در نوسان است. هر الکترون در مجاورت خودش یک میدان الکتریکی و یک میدان مغناطیسی ایجاد می‌کند و چون الکترون در حال نوسان است، این میدانها در حال تغییرند و تشکیل یک موج الکترومغناطیس می‌دهد. این موج الکترومغناطیس که مجاور آن آنتن ایجاد شد، با سرعت ۳۰۰/۰۰۰ کیلومتر در ثانیه در فضا منتشر می‌شود که این خاصیت ذاتی آن است. این میدان وقتی مجاور آنتن دیگری رسید، در الکترونهای موجود در آنجا عین همان نوسان را ایجاد می‌کند و بعدا آن نوسان را به صوت تبدیل می‌کنند. این، مفهوم میدان الکترومغناطیس است. طول موج یا دامنهٔ تغییرات این میدان تغییراتی دارد که گاهی به صورت نور، گاهی به صورت امواج رادیویی و گاهی به صورت اشعهٔ ایکس و گاما و حالات دیگری است.

حال تبدیل این ماده به انرژی چگونه است؟ مثالی می‌زنم: اگر مقداری

رادیوم در اینجا قرار بدهیم، این رادیوم که شروع می‌کند بـه تشـعشع، از داخل هستهٔ اتم رادیوم یک ذرهٔ با سرعت بیرون می‌آید که می‌گوییم این ذرهٔ با سرعت دارای انرژی است و یک میدان الکترومغناطیسی هم از آن منتشر می‌شود که با آن سرعت پیش می‌رود. این مفهومی است که ما از تبدل داریم.

▫

ـ در جواب سؤالی که آقای مطهری کردند، شما [آقای روزبه] تـوضیح علمی مفصلی دادید. ولی به طور قطع می‌توان جواب داد که ماده به انرژی تبدیل می‌شود، منتها وقتی انرژی را با عبارتْ تعریف می‌کنیم، می‌گوییم «استعداد انجام کار»، و الّا تعریف علمی آن، فرمول «نیرو در تغییر مکان» است؛ یعنی انرژی که این طرف رابطه و معادله است، مساوی است با تغییر مکان [ضرب] در قدرت؛ یعنی ما می‌توانیم بگوییم ماده یک حـالتی از «تغییر مکان در نیرو» است که به این شکل درآمده است.

استاد: خوب، حالا خود نیرو چیست؟ نیرو را در مقابل ماده چه تعریف می‌کنید؟ قوه می‌گویید؟ انرژی می‌گویید؟ [هرچه تعریف کنید،] باز هم به قوه برمی‌گردد؛ به اصطلاح یک فرض فلسفی به آن می‌دهید؛ یعنی از باب اینکه وقـتی کـه «کـار» می‌بینید، برای آن همیشه منشأ فرض می‌کنید، نام آن منشأ و مـبدأ کـار را «قـوه» می‌گذارید. یکی از معانی «قوه» هم که در قدیم می‌گفتند، همین مبدأ اثر و منشأ کار بود.

استاد روزبه: در مورد نیرو و کار باید برگردیم به مبنای مکانیکی که گالیله پی‌ریزی کرد. اصلی را قبول کرده‌اند به نام اصل «اینرسی» که بـه اصـل «جبر» (مجبور بودن اجسام) یا اصل «ماند» ترجمه شـده است. «مـاند» ترجمهٔ بهتری برای «اینرسی» است. «ماند» یعنی به یک حال مـاندگی. مقصود این است که تا بر جسم علت خارجی اثر نکند، به آن حالتی کـه هست باقی است؛ اگر ساکن است به حال خودش باقی است و اگر متحرک است، تا علتی روی آن اثر نکند، حرکتش را به طـور یکـنواخت ادامـه

خواهد داد. اگر خلاف این اصل مشهود شد، یعنی جسم ساکنی متحرک شد و جسم متحرکی ساکن گشت یا در حرکت آن تغییری حاصل شد، در آنجا عاملی دخالت کرده که به آن عامل «نیرو» می‌گویند. «قوه» در اصطلاح فلسفی که در مقابل «فعلیت» است، غیر از این است.

استاد: من اینجا مجهول دیگری دارم که در جلد سوم **اصول فلسفه و روش رئالیسم** نیز آن را طرح کرده‌ام و این همچنان برای من به صورت یک سؤال باقی است. این قانون «اینرسی» که اولین بار به وسیلهٔ گالیله کشف شد[۱] می‌گوید: اگر ما فضایی را در عالم فرض کنیم که در آن فضا یک سطح بسیار صافی باشد که با دقت عقلی هیچ‌گونه اصطکاکی نداشته باشد، نه هوایی وجود داشته باشد و نه قوهٔ جاذبه‌ای و جسم بسیار صافی را در این فضا مثلاً با سرعتی معادل یک متر در ثانیه حرکت بدهیم (از نظر مانع، خلأ مطلق باشد) این جسم در چنین فضایی با این سرعت تا ابد به حرکت خودش ادامه می‌دهد.

قضیه‌ای که برای من مجهول است این است که مگر قبل از گالیله غیر از این حرفی بوده است؟! من گاهی به این طور چیزها برخورد می‌کنم و نمی‌توانم آن را حل کنم. قبل از گالیله هم در بین خودمان همین حرفها بوده است، منتها طرز تفکر و بیان فرق می‌کند. می‌گویند ارسطو [سخنی برخلاف این قانون] گفته است. ما حرف ارسطو را نمی‌دانیم چیست، شاید هم گفته است. آیا ارسطو در عمرش ندیده بود که وقتی سنگی را به هوا پرتاب می‌کنند، سنگ به بالا می‌رود، یا دیده بود؟ ارسطو که قائل است حرکت به عامل احتیاج دارد، بعد از اینکه ما دست را از زیر این سنگ بر می‌داریم و در عین حال تا چند ثانیه‌ای بالا می‌رود، در حالی که سنگ بالا می‌رود عامل بالا برندهٔ سنگ را چه می‌داند؟ نیرویی که در دست من است؟ نیرو که حالا دیگر نیست؛ نیرو در لحظهٔ اول بود و بعد دیگر نیست. ارسطو و هرکسی که قبل از گالیله بود، برای حرکت عامل قائل بودند؛ پس وقتی که سنگ را به هوا پرتاب می‌کردند و مقداری می‌رفت بالا، عامل حرکت آن را چه فرض کرده بودند؟ این

۱. در کتاب خلاصهٔ فلسفی نظریهٔ اینشتین می‌نویسد: «دو هزار سال بود که این فکر ارسطویی بر علم حکومت می‌کرد که حرکت به علت احتیاج دارد و محرک می‌خواهد.»

مطلب هم برایشان امر مسلّمی بوده است که باید هر عاملی با معلول خودش همراه باشد و می‌گفتند تفکیک علت از معلول محال است؛ یعنی محال است که عـاملی وجود نداشته باشد در حالی که معلولش وجود دارد. پس حتما الان هم که سنگ بالا می‌رود، یک عاملی هست که آن را به بالا حرکت می‌دهد.

حالا من خودم جوابش را عرض می‌کنم. آنها حرکت را تقسیم می‌کردند به دو نوع: حرکت طبعی و حرکت قسری. حرکت طبعی را می‌گفتند حرکتی است که آن عامل محرک در ذات خود شیء است (همان چیزی که به آن می‌گفتند «طبیعت» یا «صورت نوعیه») و چیزی جدای از آن نیست؛ ضربه‌ای نیست که از بیرون بخواهند بر آن وارد کنند، بلکه میلی است مثل یک عشق درونی که در خود شیء وجود دارد. یعنی همان ماده‌ای که شما می‌بینید، در ذات خودش مساوی است با یک قوه و نیرو، و قوه هم یعنی چیزی که منشأ فعل است. این را می‌گفتند «حرکت طبعی». آنها به قوهٔ جاذبه قائل نبودند [و در جواب این سؤال که] «چرا وقتی سنگ را رها مـی‌کنیم، می‌آید پایین؟» می‌گفتند: در خود سنگ مبدأ میلی وجود دارد (مثل عشق) که آن را می‌کشد و می‌آورد پایین.

استاد روزبه: البته این حرف هم با جاذبه خیلی فرق ندارد.

استاد: البته خیلی فرق ندارد، قبول دارم که توضیح فلسفی‌اش خیلی فرق نـدارد. می‌گفتند در سنگ طبعی وجود دارد که آن را به پایین می‌کشاند. پس وقتی که ضربه زیر سنگ می‌زنیم و سنگ می‌رود بالا، چه چیزی سنگ را بالا می‌برد؟ می‌گفتند این ضربه و نیروی دست صلاحیت ندارد که سنگ را بالا ببرد، چون نیروی دست همراه دست است و از دست جدا نمی‌شود برود در سـنگ؛ بـلکه خـاصیت ضـربه‌های خارجی (یعنی نیروهایی که از خارج بر اجسام وارد می‌شود) این است که بر روی طبیعت شیء اثر می‌گذارد و طبیعتش را آناً دگرگون می‌کند و طبیعتِ دگرگونِ آن است که آن را بالا می‌برد. مثل آدمی که طبع اوّلی‌اش این است ـ تشبیه از من است ـ که مثلا عملی را به یک حال عادی انجام می‌دهد، کسی او را عصبانی می‌کند، در نتیجه عملی خلاف رویّهٔ خودش انجام می‌دهد، بعد هم عصبانیتش تمام می‌شود؛ یعنی اگر این آدم دستش را بالا بُرد و کوبید روی میز و میز را شکست، آن حرف زشتی که باعث عصبانیتش شده است نیست که این میز را می‌شکند، بلکه حـرف

زشتْ او را عصبانی کرده و همان قوهٔ نهفته در این آدم است که این میز را می‌شکند. این را می‌گفتند «حرکت قسری».

یک مطلب دیگر هم که باز در کتابهای قدیمیها هست این است که می‌گفتند اگر جسمی بخواهد در خلأ حرکت طبعی بکند، آیا الی‌الابد حرکت می‌کند یا نه؟ [می‌گفتند] قطعا الی‌الابد حرکت می‌کند، منتها آنها به فضای نامتناهی قائل نبودند. ولی اگر فرض کنیم یک چیزی بخواهد حرکت طبعی بکند و میدان برایش باز باشد، [الی‌الابد حرکت خواهد کرد.] مسلّم اگر ما سنگی را به طرف زمین رها کنیم، این سنگ می‌خواهد خودش را به مرکز زمین برساند؛ اگر به یک فرض خیالی زمین هم بخواهد از آن فرار کند، آن سنگ تا ابد دنبال زمین می‌رود. در اینجا بحثی نیست. حتی بحث می‌آمد روی حرکتهای قسری. این را هم قبول داشتند که وقتی ما سنگ را به بالا پرتاب می‌کنیم و مقداری بالا می‌رود و بعد بر می‌گردد، عوائق است که آن را برمی‌گرداند. اگر عوائق، کمتر از میزان حرکت طبعی باشد، روی آن تأثیر نمی‌گذارد، اما روی حرکت قسری اثر می‌گذارد؛ چون [عوائقْ] طبیعت را آرامش می‌دهد و طبیعت به حال عادی بر می‌گردد و کار اولش را انجام می‌دهد. حتی بوعلی تصریح می‌کند به عین عبارتی که آخوند در **اسفار** نقل می‌کند، می‌گوید: «لَوْلا مُصادَمَةُ الْهَواءِ الْمَخْروقِ لَوَصَلَ الْحَجَرُ الْمَرْمِیُّ اِلیٰ سَطْحِ الْفَلَکِ» یعنی سنگی را که به طور قسری پرتاب می‌کنید، اگر تصادم با هوا و عوائق نبود، این سنگ تا بالای فلک اطلس می‌رفت.

استاد روزبه: این درست نیست.

استاد: چرا درست نیست؟

استاد روزبه: ایشان می‌گوید علت اینکه سنگ برمی‌گردد، مصادمت آن است با هوایی که آن را خرق می‌کند.

استاد: مقصود مانع است. اصل فرضیه این است که وقتی به سنگ حرکت قسری می‌دهیم تا برود بالا، موانع است که آن را بر می‌گرداند، منتها او مانع را فقط هوا می‌داند. این دیگر یک سؤال علمی است.

استاد روزبه: بله، یعنی ایشان مانع را عبارت می‌دانسته از مقاومت هوا و

حال آنکه این طور نیست. اگر ما در خلأ هم یک سنگی را پرتاب کـنیم [پس از مدتی برمی‌گردد.]

استاد: بله، چون مانع دیگری وجود دارد.

استاد روزبه: بله، جاذبه وجود دارد.

استاد: بحث او این نیست، بحث او روی مانع است. او روی این بحث نمی‌کند که آیا موانع منحصر به هواست یا نه. من این را قبول دارم که قدما راجع به قوهٔ جاذبه فکر نکرده بودند، ولی صحبتْ این نیست؛ صحبت در این است که جسمی که یک حرکت قسری انجام می‌دهد، آیا اگر موانع نباشد، باز خود به خود می‌ایستد یا نه؟

استاد روزبه: خیر نمی‌ایستد، البته اگر لفظ موانع را به طور کلی گفته بود.

استاد: اصلا بحث همین است. این را به عنوان مثال ذکر می‌کنند. بحث روی ایـن جهت است که اگر موانع نباشد، حرکات قسری هم ادامه پیدا می‌کند و سرّ اینکه قسر دوام پیدا نمی‌کند (القسر لا یدوم) این است که همیشه با مانع برخورد می‌کند.

من باور نمی‌کنم که حتی ارسطو هم آن حرف را زده باشد. اینها وقتی می‌گویند «قوه» منظورشان ضربه‌هایی است که از خارج بر یک جسم وارد مـی‌آید، هـمان طوری که جناب‌عالی تعریف کردید. وقتی شما می‌گویید «قوه»، یعنی نیرویی که از بیرون بر یک جسم وارد بیاید، در صورتی که از نظر قـدما «قـوه» در درجـهٔ اول نیرویی است که در خود جسم است و نیروهای خارجی نوعی از قوه است. آیا شما امروز می‌توانید بگویید نیروی داخلی در اشیاء وجود ندارد و قوه را طوری تعریف کنید که به این موانع منحصر شود؟ شما از کجا می‌توانید ثابت کنید که در داخـل اشیاء، قوه (یعنی مبدأ نیرو) وجود ندارد؟ چرا شما قوه را این طور تعریف می‌کنید؟ اینکه قوه را این طور تعریف می‌کنید که فقط آن چیزی است که در سرعت یا جهت حرکت تغییری ایجاد می‌کند، مبنی بر همان فرض قانون جبر گالیله است و قانون جبر گالیله مبنی بر این است که قوه را منحصر بدانید به نیروهایی که از خارج بـر شیء وارد می‌شود، در صورتی که چه مُلزِمی از نظر علم داریم که قوه را مـنحصر بدانیم به نیروهایی که از خارج بر شیء وارد می‌شود؟ [چه اشکالی دارد که] در خود

شیء هم قوه باشد؟ ما که جز کار در اشیاء نمی‌بینیم، برای کار هم مبدأ اثر فرض می‌کنیم.

ـ خوب، اگر این خاصیت از خود ماده باشد (ذاتی ماده باشد) چرا گاهی اثرش موجود نیست؟

استاد: ذاتی ماده نیست. تحلیل شیء به ماده و صورت از همین جا در می‌آید. اگر خاصیت از خود ماده باشد، به قول شما ذاتی است، مثل خاصیت مثلث است برای خود مثلث که آن دیگر قابل تفکیک نیست، ولی ما می‌بینیم از ماده تفکیک می‌شود، پس معلوم می‌شود که قوهٔ نهفته در ماده غیر از خود ماده است. قبلاً گفتیم که ما می‌بینیم ماده می‌میرد و ماده زنده می‌شود، موجود معدوم می‌شود و معدوم موجود می‌شود، ماده دارای خاصیتی می‌شود و خاصیت از آن گرفته می‌شود، پس ناچار بر اساس فرض عقلی باید بگوییم چیزی با ماده توأم می‌شود؛ ماده در جوهر خودش کمالی پیدا می‌کند و گاهی این کمال از آن گرفته می‌شود. آن کمال هم کشف‌کردنی است نه حس کردنی[1]. [آن چیز «طبیعت» یا «صورت نوعیه» است.]

۱. [مطلب این جلسه تا همین جا ضبط شده است.]

۳. راههای عقلانی و فلسفی

بحث امروز ما فصل دیگری است غیر از فصلی که در جلسهٔ پیش صحبت می‌کردیم. برای اینکه رابطهٔ بحث امروز با بحثهای گذشته روشن شود، باید سرفصلهای گذشته را در باب توحید و دلایل خداشناسی عرض کنیم.

عرض کردیم مجموع راههایی که بشر برای خداشناسی طی کرده است سه نوع راه است: یکی راه دل یا فطرت، دیگری راه حس یا علوم تجربی، سوم راه عقل و استدلال یا به عبارت دیگر راه فلسفه.

اول، راه دل و فطرت را بیان کردیم. بعد گفتیم که از راه حس (که نوعی استدلال[1] بود ولی نه استدلال فلسفی) به سه طریق استدلال شده است: یکی از راه نظم مخلوقات، دیگری از راه هدایت مخلوقات، و سوم از راه خود خلقت.

حالا می‌خواهیم راههای عقلانی و فلسفی‌ای را که برای خداشناسی رفته‌اند، بیان کنیم و ببینیم که چه نوع راههایی است و آیا راههای مستحکمی هست یا نیست. راههای فلسفی چون علمی نیست (به این معنا که تجربی نیست)، بیشتر جنبهٔ حسابگری و محاسبه دارد؛ البته محاسبهٔ ریاضی نیست، بلکه نظیر محاسبات

۱. یعنی استدلال از موجودات و مخلوقات و مشهودات.

ریاضی است؛ یعنی انسان خواسته از راه معانی و مفاهیم در این زمینه استدلال کند.

از نظر بسیاری از مردم و مخصوصا اروپاییها، راه فلسفی برای اثبات خداشناسی، یک راه کهنه و غیر موصلی است و حتی بسیاری از آنها تصریح می‌کنند که هیچ یک از برهانهایی که به شکل فلسفی برای اثبات خداشناسی آورده شده است چنگی به دل نمی‌زند و راه منحصر برای خداشناسی همان راهی است که از طریق موجودات و مخلوقات و نظامی که در خلقت است (و یا هدایتی که در موجودات وجود دارد، طبق بیانی که ما کردیم[۱]) خدا را اثبات کنیم، و آنهایی که خواسته‌اند از راههای فلسفی وارد شوند، راهشان صد در صد غلط و کوره‌راه است و به جایی نمی‌رسد.

ما عجالتا ولو از جنبهٔ تاریخ علم توحید، باید این راهها را بیان کنیم و ببینیم چگونه راههایی است و خدشه‌ها و مناقشه‌هایی که بر این راهها وارد کرده‌اند چگونه خدشه‌ها و مناقشه‌هایی است.

من از نظر کلی به سه نوع برهانی که به شکل فلسفی اقامه شده است اشاره می‌کنم و تا اندازه‌ای که لازم است بحث می‌کنیم و از این مطلب رد می‌شویم. یک برهان «برهان ارسطویی» است که از ارسطو رسیده است؛ برهان دیگر «برهان سینوی» است، یعنی از ابن سینا رسیده است؛ و برهان سوم از صدرالمتألهین است و می‌توانیم اصطلاح «برهان صدرایی» را بر آن اطلاق کنیم.

برهان ارسطویی (یا برهان محرّک اوّل)

آنچه که از ارسطو رسیده است، همان حرف معروف «محرک اول» است. البته باید توجه داشته باشید که حرکت در اصطلاح فلسفه، مخصوص حرکتهای مکانی نیست، بلکه از نظر فیلسوف هر تغییر و تحولی حرکت است، خواه آن تغییر و تحول در مکان باشد، خواه در کمّیت، خواه در کیفیت، خواه در وضع خواه در جوهر و خواه در مقولهٔ دیگر. فیلسوف وقتی می‌گوید «حرکت»، یعنی تغییر، نقطهٔ مقابل ثبات.

ارسطو گفته است که هر حرکتی محرک لازم دارد، چون حرکتْ حادث و پدیده

۱. همان اصل هدایتی که ما بیان کردیم.

است و بدون علت نمی‌تواند باشد[۱]؛ حرکت محرک لازم دارد و بدون محرک محال است. این یک مقدمه.

مقدمهٔ دوم: علت از معلول خودش انفکاک‌پذیر نیست ولو زمانا؛ یعنی علت با معلول خودش همیشه همزمان است و محال است که علت از معلول فاصلهٔ زمانی داشته باشد و یا [با آن] توالی زمانی داشته باشد. اگر علتی از معلول خودش منفک شد، علتِ واقعی نیست، بلکه به اصطلاح علت «اِعدادی» و آماده کننده است.

مقدمهٔ سوم: بعد از اینکه می‌دانیم حرکت در دنیا وجود دارد و به محرکِ همزمان احتیاج دارد، می‌گوییم آیا محرکْ خودش متحرک به معنی اعم (یعنی متغیر، متحول) است یا ثابت است؟ اگر ثابت است، مدعای ارسطو (با توضیحی که بعد عرض می‌کنیم) ثابت است، و اگر محرکْ ثابت نیست و متحرک است، آن هم به یک محرک احتیاج دارد. باز صحبت در آن محرک می‌آید که متحرک است یا ثابت، و در نهایت امر باید حرکتها منتهی به ثابت بشوند که آن ثابت را «محرک اول» می‌نامند.

یک مطلب دیگر هم باید اضافه کنیم و آن این است که هر چه جسم و جسمانی است، متغیر و متحرک است؛ یعنی ما در عالم طبیعتْ ثابت نداریم، هرچه داریم دارای نوعی تغیر و تحرک است. ارسطو می‌خواهد از طرفی بگوید که در عالم طبیعت ثبات و ثابت وجود ندارد، و از طرف دیگر بگوید تمام حرکات باید به یک ثابت منتهی شود؛ یعنی باید سررشتهٔ تمام حرکات و محرکات یک ثابت باشد. آن ثابت از نظر او همان موجود ماوراءالطبیعی است؛ چون همین قدر که «ثابت» شد، دیگر طبیعت نیست و طبیعت که نشد، ماوراءالطبیعی می‌شود.

این، پیکرهٔ استدلال ارسطو در اینجاست. البته در اطراف این استدلال خدشه‌ها و مناقشه‌هایی شده است که همهٔ آنها قابل جواب دادن است.

خدشه‌ای که اخیرا بر این برهان وارد کرده‌اند

آنچه شاید از همه مهمتر به نظر برسد، خدشه‌ای است که اخیرا وارد کرده‌اند و آن این

---

۱. البته امروز یک حرفهایی در این زمینه زده‌اند، ولی ممکن است گفته شود که آنچه امروز می‌گویند غیر از آن چیزی است که ارسطو گفته است اگرچه اینها به ارسطو نسبت می‌دهند.

است که می‌گویند فیزیکِ امروز این اصل را قبول ندارد که نفس حرکت به عامل و محرک احتیاج داشته باشد؛ حرکت به عامل احتیاج ندارد، بلکه تغییر حرکت به عامل احتیاج دارد. (مقصود از «تغییر حرکت» این است که وضع حرکت عوض شود، خواه تندتر یا کندتر شود یا تغییر جهت بدهد.)

جواب

[جواب این است که] آن محرکی که ارسطوئیین[1] گفته‌اند، غیر از آن عاملی است که فیزیکِ امروز می‌شناسد. در جلسهٔ پیش هم به مناسبت دیگری عرض کردیم آنچه که تجربیات علمیِ امروز ثابت می‌کند، رابطهٔ حرکت است با عامل خارج از وجود متحرک، در صورتی که از نظر فلسفی عامل حرکت همیشه در داخل جسم متحرک است و عامل خارجی عامل دست دوم است نه عامل دست اول. آنچه ارسطو و ارسطوئیین گفته‌اند، اگر هم درست نباشد باید به دلیل دیگری درست نباشد نه به دلیل آنچه که در فیزیکِ امروز گفته می‌شود. این حرفی که آنها به ارسطو نسبت می‌دهند که «حرکت به محرک احتیاج دارد» و محرک را هم عامل خارج از وجود جسم می‌دانند، اصلا برای من باوری نیست که ارسطو چنین حرفی زده باشد تا بعد آن را رد کرده باشند.

چون ما نمی‌خواهیم روی این برهان تکیه کنیم، همین قدر به صورت سربسته عرض کردیم تا بدانید چنین حرفی در دنیا بوده است و از نظر تاریخی آشنایی مختصری پیدا شده باشد؛ اگر بخواهیم وارد هر یک از این براهین فلسفی بشویم خیلی طولانی می‌شود.

برهان سینوی

اما آن راهی که ابن‌سینا طی کرده است: ابن سینا برای اولین بار از «وجوب و امکان» که مسأله‌ای است در فلسفه، استفاده کرده است. راهی که ابن سینا رفته است از راهی که ارسطو رفته فلسفی‌تر است یعنی بیشتر جنبهٔ عقلانی و محاسباتی دارد. راه

۱. البته ما وقتی می‌گوییم ارسطو، مقصودمان ارسطویی است که در کتابهای اسلامی منعکس است؛ آن ارسطوی واقعی هرچه گفته است، من نمی‌دانم.

ارسطو یک سرش به طبیعیات بستگی دارد که مسألهٔ حرکت است، اما راهی که ابن سینا رفته است چنین نیست.

ما دو مفهوم داریم که در فلسفه مورد استعمال است ولی همهٔ مردم آن را درک می‌کنند: هستی و نیستی. هستی و نیستی از بدیهی‌ترین مفهومهای دنیاست و احتیاجی نیست که کسی بخواهد آنها را برای ما تعریف کند.

سه مفهوم دیگر هم داریم که در همین ردیف است و نفس این سه مفهوم بدیهی است (یعنی تصورش احتیاج به تعریف ندارد)؛ یکی «وجوب» (یا ضرورت) است، دیگری «امتناع» (یا محال بودن) است، و سومی «امکان» (یعنی نه واجب بودن و نه ممتنع بودن) است. اگر شما «الف» را موضوع قرار دهید و «ب» را صفت برای آن فرض کنید، می‌گویند «ب» برای «الف» حتما یکی از این سه حالت را دارد و شق چهارم ندارد: یا این صفت برای «الف» ضروری است؛ یعنی نمی‌شود این صفت را نداشته باشد مثل اینکه می‌گویید «مجموع سه زاویهٔ مثلث مساوی با دو قائمه است» که نمی‌تواند چنین نباشد. یا این صفت برای «الف» محال است (درست نقطهٔ مقابل حالت اول) یعنی اصلا نمی‌شود «الف» این صفت را داشته باشد؛ مثل اینکه می‌گویید «مجموع سه زاویهٔ مثلث ۱۸۱ درجه است» که نمی‌تواند چنین باشد. و یا این صفت برای «الف» امکان دارد؛ یعنی نه ضرورت دارد که این صفت را داشته باشد و نه ضرورت دارد که این صفت را نداشته باشد (می‌تواند این صفت را داشته باشد، می‌تواند نداشته باشد) مثل اغلب حالات طبیعی که هر کسی دارد. مثلا آیا تعداد انسانهای داخل این اتاق باید ده نفر باشد؟ نه. آیا محال است که ده نفر باشد؟ نه. می‌شود ده نفر باشد، می‌شود نباشد. یک مثال دیگر: نفس عدد ۵ طاق و فرد (یعنی غیرقابل انقسام به متساویین[1]) است بالضروره و بالوجوب، و جفت بودن برایش امتناع دارد. اما این شیء که به نام گردوست، می‌تواند پنج تا باشد و می‌تواند شش تا باشد، می‌تواند طاق باشد و می‌تواند جفت باشد.

اینها مفاهیم خیلی واضحی است که نفس تصور آنها برای ما [سختی] ندارد. هم هستی و نیستی، و هم ضرورت و امتناع و امکان از مفاهیمی است که هیچ وقت بشر از خودش طرد نکرده و طرد هم نخواهد کرد، بلکه تمام علوم بر پایهٔ همین

۱. مشروط به اینکه واحدها را همان واحد بگیریم، نه اینکه یک واحد را به دو واحد تقسیم کنیم.

مفاهیم و معانی است. امروز که شما می‌گویید «قوانین جبری» یا می‌گویید «اجتناب‌ناپذیر»، این [«جبری» یا] «اجتناب‌ناپذیر» همان ضرورت است. نقطهٔ مقابل آن هم که می‌گویید «غیرممکن»، همان محال بودن است. اینکه این مفاهیم از کجا در ذهن بشر پیدا شده [خودش] مسأله‌ای است، چون انسان «وجوب» و «امتناع» را هیچ وقت با هیچ حسی نمی‌تواند درک کند. این مفاهیم، معقول هستند ولی محسوس نیستند.

حال که ما این پنج مفهوم را دانستیم (وجود و عدم از یک طرف، و ضرورت و امتناع و امکان از طرف دیگر) حرف معروف ابن سینا این است که می‌گوید موجودات و آنهایی که هستند مسلّم محال نیستند، چون اگر محال بودند وجود پیدا نمی‌کردند (بودنشان دلیل بر این است که محال نیستند). پس اینها که هستند، یکی از دو شقّ دیگر را دارند: یا ممکن‌الوجودند یا واجب‌الوجود. (آیا به حسب احتمال عقلی از این دو شق خارجند؟ در اینکه در عالم اشیائی هست بحثی نیست. آنچه که در عالم هست، مسلّم یا ممکن الوجود است یا واجب‌الوجود، چون ممتنع‌الوجود نمی‌تواند باشد.) ما چشمهایمان را می‌بندیم و تمام هستی را زیر نظر می‌گیریم و نمی‌دانیم آنچه که در عالم هست واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. می‌گوید اگر در میان آنچه که در عالم هست واجب‌الوجود هست (یک شق مطلب) فهوالمطلوب؛ و اگر آنچه هست ممکن‌الوجود است، ممکن‌الوجود باید به واجب‌الوجود منتهی شود و اگر واجب‌الوجود نباشد ممکن‌الوجودی هم نیست، چرا؟ چون ممکن‌الوجود یعنی آن چیزی که در ذاتش، هم می‌تواند باشد و هم می‌تواند نباشد، پس خودِ ذاتش، به تعبیر امروزی نسبت به هستی بی‌تفاوت است؛ چون اگر ذات او را در نظر بگیریم، هستی برایش نه ضرورت دارد نه امتناع (می‌تواند باشد، می‌تواند نباشد)؛ پس بودن او به حکم علتی است و آن علت است که وجود را به او داده است و الّا اگر وجودْ ذاتیِ او باشد، ممکن‌الوجود نمی‌شود بلکه واجب‌الوجود است. همین قدر که وجود برای او ذاتی نیست و شما فرض کردید که او ممکن‌الوجود است (یعنی وجود داشتن برای او یک امر عرَضی است) پس علتی او را به وجود آورده است. فکر نمی‌کنم در این هم بحثی باشد. می‌گوید می‌رویم سراغ آن علت؛ آن علت یا «واجب» است یا «ممکن»؛ اگر «واجب» است، پس مطلوب ما که «واجب‌الوجود در عالم هست» به دست آمد، و اگر «ممکن» است، باز آن هم علت می‌خواهد. همین

طور باز سراغ علتِ علت می‌رویم و....

ممکن است شما بگویید بسیار خوب، همین‌طور بی‌نهایت برود جلو. (کما اینکه اصلا فرضیات مادیین در عصر اخیر بر همین نظام علت و معلول است؛ می‌گویند این شیء معلول علتی است که آن علت هم باز به نوبهٔ خود معلول یک شیء دیگر است که آن شیء هم باز علت است و معلول، الی غیرالنهایه. نتیجهٔ حرف مادیین این است که نظام هستی از بی‌نهایت ممکن‌الوجودها تشکیل شده است.)

ابن سینا در جواب می‌گوید محال است که تمام نظام هستی از بی‌نهایت ممکن‌الوجودها تشکیل شده باشد، چرا؟ محال بودن آن را از دو راه بیان کرده است: یکی از راه تسلسل، می‌گوید علت و معلول با یکدیگر همزمان‌اند؛ یعنی این شیء که در اینجا وجود دارد اگر ممکن‌الوجود باشد، الآن باید علتی باشد که نگهدارندهٔ وجود و موجد آن باشد. آنگاه آن علت هم اگر ممکن‌الوجود باشد، الآن باید علتی در زمانِ حاضر داشته باشد. آن هم اگر ممکن‌الوجود باشد، باید علتی در زمان حاضر داشته باشد، و همین طور... در نتیجه باید الآن در آنِ واحد یک سلسلهٔ بی‌نهایت و غیرمتناهی وجود داشته باشد، و چون با براهینی که در مبحث تسلسل [اقامه شده] ثابت شده است که تسلسل علتهای همزمان (نه علتهایی که زمانا منفک از یکدیگر هستند) محال است، پس این هم محال است.

این راه بر دو مطلب مبتنی است که ما اینجا نمی‌توانیم این دو مطلب را توضیح بدهیم: یکی اینکه باید ثابت کنیم علت هر معلولی باید با خودش همزمان باشد؛ دوم اینکه باید ثابت کنیم که علتهای همزمان نمی‌توانند غیرمتناهی باشند، که همان مسألهٔ تسلسل است.

بیان خواجه نصیر

بیان دیگر این راه که ساده‌تر است (گو اینکه خود ابن سینا توضیح آن را نگفته است و بعدا دیگران گفته‌اند و شاید خواجه نصیر اولین کسی است که این حرف را زده است) این است: ما به اینجا رسیدیم که در دنیا علت و معلول وجود دارد[1]. (حتی «مادی» قبول می‌کند که هر پدیده‌ای بلکه هرچیزی که شما در عالم می‌بینید، معلول

---

۱. به زبان ابن سینا: ممکن‌الوجودی هست که به واسطهٔ علتی وجود پیدا کرده است.

علتی است؛ ولی مادی می‌گوید هر معلولی ـ که شما اسمش را «ممکن‌الوجود» گذاشته‌اید ـ معلول علتی است که آن هم مثل خودش ممکن‌الوجود و معلول علت دیگر است تا بی‌نهایت؛ یعنی تمام نظام هستی از مجموع ممکنات[1] به وجود آمده است.)

با مقدمهٔ ساده‌ای که احتیاج به آن حرفها نداشته باشد، می‌شود این مسأله را فیصله داد و آن مقدمهٔ ساده این است: شما در فلسفهٔ امروز و در حرفهای مادیین زیاد می‌خوانید که می‌گویند هر چیزی تا وجودش اجتناب‌ناپذیر نباشد و ضروری نشود وجود پیدا نمی‌کند. مثلاً گردش این صفحه اگر الآن وجود دارد، [به این جهت است که] ضرورت پیدا کرده است که وجود پیدا کند؛ یعنی مجموع شرایط و علل به آن ضرورت بخشیده‌اند، منتها این ضرورتی است که از ناحیهٔ ذاتش نیست بلکه علت به آن ضرورت داده. این را می‌گویند «ضرورت بالغیر» و درست هم هست. ما می‌گوییم هر ممکنی ضروری است و هر ممکن‌الوجودی واجب‌الوجود است، اما واجب‌الوجود بالغیر؛ یعنی هر ممکن‌الوجودی علتش به آن ضرورت بخشیده است. (وجوب وجود بالغیر با وجوب وجود بالذات اشتباه نشود. آن تقسیمی که ما ذکر کردیم این بود که اشیاء یا ممکن‌الوجود بالذات‌اند یا واجب‌الوجود بالذات، و البته ما گفتیم ممکن‌الوجود از ناحیهٔ واجب‌الوجود بالذات، واجب بالغیر می‌شود؛ یعنی چون او واجب‌الوجود است و به این ضرورت می‌بخشد، این وجود پیدا می‌کند.)

پس مادیین می‌گویند نظام عالم نظام ضرورت است و ما هم می‌گوییم نظام ضرورت است، منتها آنها می‌گویند دست روی هر چیزی که بگذارید واجب بالغیر است، ما می‌گوییم این واجب بالغیرها منتهی می‌شود به یک واجب بالذات. پس وجوب بالغیر را احدی انکار ندارد و قابل انکار هم نیست. ما آمدیم با آنها توافق کردیم و گفتیم این عالم، این هستیها، این پدیده‌ها و این نظامی که می‌بینیم، یک نظام صد در صد ضروری و قطعی است. شما کتابهای مادیین را که بخوانید، می‌بینید که پر است از این حرفها؛ کتابهای الهیون را هم که بخوانید می‌گویند: «حُفَّ الْمُمْكِنُ بِالضَّرورَتَيْنِ» دو ضرورتْ دو طرف هر ممکنی را گرفته است.

ما این مطلب را در مقالهٔ هشتم اصول فلسفه بحث کرده‌ایم. فلسفه در این جهت

---

۱. یعنی اشیائی که وجودشان از جای دیگری به آنها رسیده است.

که نظام عالم نظام ضرورت است اختلاف نظری ندارد. حتی روی حسابهای فلسفی، این حرفی که الآن از دهان من بیرون می‌آید، در عین اینکه در آن، نظامِ اختیار (در مقابل جبر) هست، در عین حال ضرورت است؛ یعنی اصلا محال بود که این حرف، در این ساعت و در این لحظه از دهان من بیرون نیاید، چرا؟ چون این حرف در این ساعت و در این لحظه که از دهان من بیرون آمد به موجب علتی بوده است؛ اگر آن علت نبود محال بود که این حرف از دهان من بیرون بیاید؛ نه یک علت، بلکه مجموع عللی که وجود پیدا کرده‌اند به آن ضرورت بخشیده‌اند. چطور می‌شد که این واقع نشود؟ [به این صورت که] علت آن وجود پیدا نکند؛ و آن علت چرا وجود پیدا کرده؟ باز هم مجموع شرایط و عللی به آن ضرورت بخشیده است. می‌رویم سراغ آن علت اصلی، به آن هم مجموع عللی ضرورت بخشیده است. پس با اینکه موجودات عالم ـ به قول ما و آنها ـ همه ممکنات هستند، همه واجبات هستند اما واجبات بالغیر. هر واجبی را اگر بپرسند «چرا ضرورت پیدا کرد؟» می‌گوییم چون علتش به آن ضرورت بخشید.

سینوی‌ها می‌گویند اگر تمام نظام هستی از ممکنات تشکیل شده بود، این ضرورتی که الآن قبول داریم نبود. این ضرورتی که الآن تو هم قبول داری، به دلیل وجود واجب‌الوجود بالذات است. چون خدا در عالم هست این نظام عالم نظام ضرورت است و اگر خدا یعنی واجب‌الوجود بالذاتی در عالم نباشد، نه مخلوق و موجودی هست و نه می‌تواند این موجودهای مخلوق ضروری باشند، چرا؟ برای اینکه وجود این موجود ممکن وقتی ضرورت پیدا می‌کند که تمام راههای نیستی بر آن بسته باشد. مثلا اگر این موجود ممکن ده علت دارد، اگر نُه علت وجود داشته باشد و یکی وجود نداشته باشد، یک راه نیستی که برایش باز باشد، آن ممکن وجود پیدا نمی‌کند. پس اشیاء آن وقتی ضرورت پیدا می‌کنند که تمام راههای نیستی بر آنها بسته باشد. اینکه شما الآن می‌بینید که این عالم هست و ضروری است [به این جهت است که] تمام راههای نیستی بر عالم بسته شده است. منتها شما می‌گویید این نظامْ همه ممکنات است، من می‌گویم این نظام منتهی می‌شود به یک واجب‌الوجود. از من و شما ـ هر دو ـ می‌پرسند این [موجود] چرا وجود پیدا کرده است و چرا ضرورت دارد که وجود پیدا کند؟ می‌گوییم به حکم اینکه این علت وجود داشته و ضرورت پیدا کرده است. می‌بینیم این سؤال جواب پیدا کرد. می‌رویم سراغ این

علت، این چرا وجود و ضرورت پیدا کرده است؟ می‌گویید چون علتش بود، نمی‌توانست نباشد. می‌بینیم راست می‌گویید. می‌رویم سراغ این علت، باز شما می‌گویید چون علتش بود، نمی‌توانست نباشد. می‌گوییم درست است.

یک فرض دیگر در اینجا هست و آن این است: اگر من بگویم «الف» چرا وجود دارد؟ می‌گویید چون «ب» وجود دارد. می‌گویم «ب» وجود پیدا نکند که «الف» هم وجود پیدا نکند. می‌گویید چون «ج» بود، «ب» هم نمی‌توانست نباشد. یکدفعه می‌گویم «سودا چنین خوش است که یکجا کند کسی»، چرا الف «نیست» نیست تا اینکه نه «ب» باشد، نه «ج» باشد، نه «د» باشد... الی غیرالنهایه؟ یعنی چرا اصلا بر عالمْ نیستیِ مطلق حکومت نمی‌کند؟ چه چیزی راه نیستی را بر جمیع عالم بسته است؟

[جواب این است که] نبودن این شیء بالخصوص [منوط] به این است که هیچ یک از علل آن نباشد، و اگر این عللْ متکی به واجب‌الوجود بالذات باشند، این [شیء] نمی‌تواند نباشد، چرا؟ چون اگر این [شیء] نباشد باید [علت] آن نباشد، [اگر علت] آن نباشد باید [علت علت] آن نباشد، [اگر علت علت] آن نباشد باید [علت علت علت] آن نباشد و... آخر کار اگر همهٔ اینها بخواهند نباشند، باید چیزی نباشد که عدم بر ذات او محال است (یعنی واجب‌الوجود بالذات) و چون محال است که او نباشد، پس او باید باشد؛ او که بود همهٔ اینها هستند.

اما این نظام هرچه جلوتر می‌رود [می‌بینیم] این [شیء] در ذات خودش می‌تواند نباشد، این [شیء دیگر] هم می‌تواند نباشد و... . اگر اینها زبان داشته باشند و از هر کدامشان بپرسید «چرا هستی؟» می‌گوید من خودم نمی‌خواستم باشم، یکی دیگر مرا هست کرد و چون آن هست من مجبورم باشم. به آن هم که می‌گفتیم، می‌گفت من می‌توانستم نباشم ولی آن دیگری که هست من مجبورم باشم. ما تا وقتی که این نظام را قطع نکنیم و نبُریم، هرجا که از کمرگاهش بگیریم جواب داریم. مثلا ما به این سه شیء می‌گوییم چرا هستید؟ می‌گویند چون این، بالای سر من هست من نمی‌توانستم نباشم. اما اگر روی تمام این نظام یکجا دست بگذاریم و بگوییم چرا تمام آن یکجا «نیست» نیست و چه دلیلی دارد که باید باشد؟ (یعنی اگر تمام نظام عالم از ممکنات باشد، پس چرا هست و چرا ضرورت دارد؟) [در جواب باید بگوییم] هستی و ضرورت و جبری بودن این نظام و اینکه هر چیزی که هست باید

باشد و محال است که نباشد [به این جهت است که] یک ضرورت وجود بالذاتی و واجب‌الوجود بالذاتی در عالم هست، و الّا اگر تمام این نظام هستی اشیائی است که زبان حالشان در ذات خودشان این است که می‌گویند من می‌توانم باشم و می‌توانم نباشم و من که هستم و ضرورت دارم به حکم خودم نیستم و ضرورت ندارم بلکه دیگری به من [وجود و ضرورت] داده، در این صورت برای این سؤال جواب پیدا نمی‌کنیم؛ می‌گوییم تو نباش به اینکه علتت هم نباشد به اینکه علت علتت هم نباشد؛ چرا تو «نیست» نیستی به اینکه نه علتت می‌بود و نه علت علتت و نه علت علت علتت و ...؟ چه محالی لازم می‌آمد؟ پس ممکن بود که هیچ چیز نباشد؟ بله، ممکن بود هیچ چیز نباشد. پس چرا هست؟ بنابراین تمام نظام ممکنات حکم ممکن واحد را پیدا می‌کند که متکی به واجب‌الوجود است.

اگر از این راه وارد شویم، احتیاجی نیست که آن براهین مخصوص باب تسلسل را اثبات کنیم، بلکه همین راهی که گفتیم، با یکی از براهین باب تسلسل خیلی قریب‌المأخذ است و حتی لزومی ندارد وارد آن مطلب شویم که علت و معلول باید همزمان باشند، که فعلا در اینجا قدری اثباتش مشکل است. همین مقدار که وارد این راه شویم، با یک محاسبهٔ فلسفی درک می‌کنیم که چون هستی و ضرورت در عالم هست، واجب الوجود بالذات در عالم هست و تمام این هستیها متکی به واجب‌الوجود بالذات‌اند.

براهین فلسفی، مکمل راه نظم و راه خلقت و راه هدایت

حالا یک مطلب دیگر عرض می‌کنم. ما راههای گذشته را عرض کردیم و استحکام آنها را هم تأیید کردیم. گفتیم اگر کسی از راه قلب و فطرت وارد شود، از راه خوبی وارد شده؛ راهی است که قرآن آن را تأیید کرده و علم و عقل بشر هم هرچه جلوتر رفته آن را بیشتر تأیید کرده است. راه نظام مخلوقات را گفتیم راه بسیار خوبی است؛ ساختمان مخلوقات ساختمانی است که از وجود ناظم حکایت می‌کند. راجع به راه هدایت هم گفتیم که این موجوداتِ ساخته شده، ساختمان و سازمانشان کافی نیست که آنها را ماشینی نشان بدهد که به طور خودکار راه خود را طی می‌کند، بلکه این موجودات در راهی که طی می‌کنند جاذبهٔ دیگری را نشان می‌دهند. این را هم تأیید کردیم. حتی راه خلقت را هم تأیید کردیم. ما همهٔ راهها را درست رفتیم.

اما مصریها تخم لقّی را در دهان ما شکسته‌اند و در دهان آنها هم شاید فرنگیها شکسته‌اند و آن این است که گفتند: ای آقا! این راههای فلسفه چیست؟! اینها همه راههای غلط و کوره راه است! ببینید قرآن فقط[۱] از راه مخلوق و راه نظم موجودات وارد شده! قرآن فقط بشر را به آیات خلقت دعوت می‌کند: وَ مِنْ ایاتِهِ اللَّیْلُ وَ النَّهارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ[۲]، وَ مِنْ ایاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْواجاً[۳]؛ قرآن هرگز از آن راهها نرفته است و آن راهها غلط است!

اما اینکه قرآن از این راهها رفته است یا نرفته است، بعد برایتان صحبت می‌کنیم که قرآن بالاتر از آنچه که ما تا امروز گفته‌ایم گفته است. اما من یک مطلب دیگر را می‌خواهم به شما بگویم و آن این است که آن راهها راههای درستی است. راه فطرت که اصلا به عقل و استدلال کار ندارد، بلکه دل آدم خودش گواهی می‌دهد. می‌گویند: «گواه عاشق صادق در آستین باشد». برای کسی که در دل خودش [وجود خدا را] احساس می‌کند [همین احساس کافی است] و لازم هم نیست برای دیگری استدلال کند.

راه نظم هم راه درستی است اما به کمک فطرت یا به کمک همین استدلالهای فلسفی. خیال نکنید که اگر فطرت به کمک راه نظم نیاید [راه نظم به تنهایی کافی است.] راه نظم همان راهی است که قرآن هم زیاد گفته، چون نظر کتابهای آسمانی بیشتر به این است که مردم را از چه راه بهتر می‌توان [به خداشناسی] سوق داد و [راه نظم] بهترین راه برای سوق دادن مردم است و فطرت هم به کمک آن می‌آید.

ما فعلا به فطرت کار نداریم چون یک امر شخصی است و بحث ما در جایی است که می‌خواهیم برای دیگری استدلال کنیم. اگر ما راههای فلسفی را [به راه نظم و راه خلقت و...] ضمیمه نکنیم، خیال کرده‌اید که آن راهها به تنهایی کافی است؟! نه. چرا کافی نیست؟ حالا من سؤال می‌کنم، شما جواب بدهید! شما چه چیز را می‌خواهید اثبات کنید؟ آیا فقط می‌خواهید ثابت کنید که این عالم موجِد یا مدبّر دارد؟ اینکه «عالم موجِد یا مدبّر دارد» اعمّ از این است که خدا داشته باشد. تصور ما و شما از خدا چیست؟ آیا اگر موجودی باشد که مدبّر و موجِد این عالم باشد ولی

---

۱. این کلمهٔ «فقط» را هم اضافه می‌کنند.
۲. فصلت / ۳۷.
۳. روم / ۲۱.

خودش موجَد موجود دیگری باشد، او خداست؟ نه، مسلّم است که او خدا نیست. خدایی که شما قبول دارید، یعنی موجودی که اولین صفتش خدایی بودن (خودآیی بودن) است، یعنی اولین صفتش اول بودن است، اولین صفتش این است که او دیگر مخلوق موجود دیگری نیست و برترینِ موجودات است. و الّا اگر شما موجودی را ثابت کنید که علمش ازلی و ابدی است و به همهٔ اشیاء است، بر همهٔ اشیاء قدرت دارد و مدبّر و موجِد همهٔ این عالم هم هست اما خودش هم باز مخلوق و موجود به دست خالق دیگری است، این موجودْ خدا نیست.

پس اولین صفت «حق» این است: وجوب وجود، برتر بودن از هر چیزی، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[1] که اصلا مانند برایش تصور نشود. اما برهان نظم یا برهانی که از راه خلقت وارد می‌شود فقط ثابت می‌کند که عالم موجِد و مدبّر دارد، [در حالی که] قرآن اصلا ملائکه را «مدبّر» معرفی می‌کند. قرآن و اسلام «مُحیی و مُمیت» را (یعنی آن که احیاء و اماته به دست اوست) دو فرشته می‌داند؛ رزق و روزی را به فرشتهٔ دیگری و علم را به فرشتهٔ دیگری مستند می‌کند. از نظر قرآن تنها این صفاتِ مدبّر بودن، محیی بودن، ممیت بودن، رازق بودن و حتی خالق و آفریننده و موجد بودن، برای خدا کافی نیست، چون خدا این صفات را به ملائکه‌اش هم نسبت می‌دهد. اگر کسی آمد و به شما گفت: «شما خیلی زحمت کشیدید و مثل آقای کریسین موریسن این همه استدلال کردید از راه خلقت موجودات؛ همهٔ این حرفها دلیل بر این است که یک ناظم شاعر و مدبّری در عالم هست. من قبول دارم که مدبّری در عالم هست اما آن مدبّر هم خالقی دارد، آن خالق هم خالقی دارد و... الی غیرالنهایه» این یک نوع دیگر انکار خداست، گو اینکه مادّیون عقلشان به این حرفها نرسیده است.

حتی برهان ارسطو از راه «محرک اول» هم ناقص است. محرک اول یعنی موجود ثابت غیرطبیعی، یعنی وجودی که خاصیت طبیعت در آن نباشد، تغیر و تحول در آن نباشد. خوب نباشد، تازه می‌شود یک موجود غیرطبیعی و تازه به قول خود ارسطو می‌شود یک عقل (او اسم هر موجود غیرطبیعی را عقل مجرّد می‌گذارد). [ممکن است کسی بگوید] آن عقلْ معلول عقل دیگری است و او هم معلول عقل دیگری است و... الی غیرالنهایه.

---

۱. شوری / ۱۱.

پس ما در استدلالات خودمان این اشتباه را نکنیم. این حرف را هم اول مصریها آوردند و در دهان ما انداختند و گفتند «قرآن فقط از این راه می‌رود و همهٔ آن حرفها غلط بوده، بیایید از این راه وارد شوید». بله، این خودش یک راهی است و درست هم هست، عوام‌الناس را هم باید از همین راه سوق داد چون برای عوام‌الناس اساس این است که باید ایمان داشته باشند. عوام‌الناس اصلاً فکر نمی‌کند، بلکه وقتی موجود مخلوقی را دید وآثار قدرت و علم و اراده را دید و همین قدر [که فهمید] در ماورای محسوسات هم حقیقتی هست، به خدا ایمان پیدا می‌کند و ماورای ایمان به خدا از او چیز دیگری نمی‌خواهیم. یک وقت هست که ما می‌خواهیم ببینیم از چه راه مردم را بهتر و بیشتر می‌شود [به خداشناسی] سوق داد، اما یک وقت می‌خواهیم ببینیم آن راهی که در عین حال تمام راههای منطقی و عقلانیِ خلاف را سد کرده باشد و صد در صد شکل یک برهان به خود گرفته باشد [کدام راه است.]

تا وقتی که این براهین فلسفی به آن حرفها ضمیمه نشود، آنها شکل برهان بر وجود خدا به خود نمی‌گیرند. پس مکمل و متمم آن براهین، براهینی است که از راههای عقلانی و فلسفی اقامه شده باشد.

راههای فلسفی تنها این راه نیست؛ آنچه که من متناسبتر با این جلسه دیدم، همین راه سینوی بود که انتخاب کردم و عرض کردم. آن راهی که صدرا رفته است، از این راه خیلی شریفتر و عالیتر و متین‌تر است.

بوعلی سینا اولین بار در اشارات این حرف را زده و خودش هم ابتهاج کرده است و می‌گوید که این آیهٔ کریمهٔ قرآن: سَنُریهِمْ ایاتِنا فِی الْافاقِ وَ فی اَنْفُسِهِمْ حَتّیٰ یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهیدٌ[1] [مؤید همین راه است.] در زبان قرآن مثلا می‌خوانیم: شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ[2] ذات حق خودش بر خودش شهادت می‌دهد؛ یعنی ما از چیز دیگر بر ذات حق استدلال نمی‌کنیم، بلکه از خود ذات حق به ذات حق استدلال می‌کنیم. این منطق در آیهٔ سَنُریهِمْ ایاتِنا... هست. یا مثلا در دعای صباح می‌خوانیم: یا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِهِ بِذاتِهِ ای کسی که ذات خودش دلیل بر

---

۱. فصّلت / ۵۳.
۲. آل عمران / ۱۸.

ذات خودش است. در دعای ابوحمزه می‌خوانیم: بِکَ عَرَفْتُکَ وَ اَنْتَ دَلَلْتَنی عَلَیْکَ. در دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه می‌خوانیم: اَیَکونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهورِ ما لَیْسَ لَکَ حَتّیٰ یَکونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَکَ.

این مضمون در اسلام زیاد بوده است که اصلا در یک منطقی ذات خدا خودش دلیل بر خودش است و هیچ احتیاج نیست که ما از راه اشیاء بر وجود خدا استدلال کنیم. آن شعر شبستری هم ناظر به همین است که می‌گوید:

زهی نادان که او خورشید تابان   به نور شمع جوید در بیابان

ابن سینا در این راهی که کشف کرده است، اصلا سراغ مخلوقات و موجودات نرفته، از اول آمده از راه یک تقسیم وارد شده و گفته موجود بر دو قسم است: یا واجب است یا ممکن، و دیگر از راه مخلوقات بر خدا استدلال نکرده است. او می‌گوید: «هٰذِهِ هِیَ طَریقَةُ الصِّدّیقین» راه «صدّیقین» همین است. ولی بعد صدرا و دیگران گفته‌اند درست است، این راه قدری با آن راهها فرق می‌کند چون از راه مخلوقات استدلال نکرده‌ای، اما از راه خود حق هم استدلال نکرده‌ای.

صدرالمتألهین از راه دیگری وارد شده است و می‌گوید راه «صدّیقین» (یعنی همان راه بِکَ عَرَفْتُکَ... یا راه یا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِهِ بِذاتِهِ) راهی است که من بیان می‌کنم. این راه یک مقدار مقدمات بیشتری لازم دارد. این راه را من به این جهت می‌خواهم عرض کنم که اروپاییها از زمان فیلسوفی ــ که ضمنا از علمای مسیحی هم هست ــ به نام «آنسلم» برهانی بر وجود خدا اقامه کرده‌اند به نام «برهان وجودی» و کتابها پر است [از بحث دربارهٔ این برهان.] در کتابهای فارسی هم که اخیرا می‌نویسند (چه به نفع خدا چه بر ضد خدا) حرفهای او را می‌زنند. بعد از او دکارت تقریبا همان «برهان وجودی» را با یک کم و زیادی گفته است. بعد هم لایب نیتس و دیگران آمدند و [خلاصه] این فلاسفهٔ فرنگی راجع به «برهان وجودی» خیلی بحث کرده‌اند.

برهانی که صدرالمتألهین آورده، نوعی برهان است که بی‌شباهت به «برهان وجودی» آنها نیست. من شما را دعوت می‌کنم که این «برهان وجودی» فرنگیها را از اول تا آخر بخوانید، بعد من حرف صدرالمتألهین را می‌گویم تا ببینید تفاوت از زمین است نه تا آسمان، بلکه تا مافوق آسمانها!

□

ـ خداشناسی مسلمانان صدر اسلام که برهان ابن سینا را یاد نگرفته بودند چگونه بوده است؟

استاد: اگر شما آن راه عمومی را می‌گویید، آن راه راهی است که همه رفته‌اند، و اگر آن راهِ بالاتر از راه عمومی را می‌گویید که بالاتر از راه سینوی است و یک معرفت تامّهٔ کامله‌ای بوده است، آن، راهی است که ما بعدا ثابت می‌کنیم که در صدر اسلام آن راه را رفته‌اند؛ یعنی کسانی که خداشناسی‌شان در مرحلهٔ بالاتری بوده است، از آن راه می‌رفته‌اند. راه سینوی یک راه متوسط فلسفی است که فقط به خودش اختصاص دارد و خیلی شکل فلسفی دارد و به آن صورت شکل عرفانی ندارد.

۲ راههای عقلانی و فلسفی

عدم توانایی علمِ تنها بر اثبات وجود خدا

صحبت ما در ادلّهٔ اثبات صانع از راه فلسفه بود. مطلبی را در جلسهٔ گذشته عرض کردیم[۱] و آن این است که راههای علمی (به اصطلاح امروز) یعنی آن راههایی که از طریق نظام مخلوقات و هدایت مخلوقات برای اثبات صانع ذکر می‌شود، راههای بسیار خوبی است، اما تا همین حدود خوب است که انسان را متوجه می‌کند که این عالم و این صفحه‌ای که موجود و محسوس ماست، تحت یک نیروی مدبّری است که آن را تدبیر می‌کند و به آن نظام بخشیده است و می‌بخشد. برای عامهٔ مردم [این راهها] به کمک آن شهادتی که دل هرکسی به وجود خدا می‌دهد، کافی است که آنها را عملاً موحّد کند. اما اگر بخواهیم صرفا از راه علوم (نه از راه وجدان شخصی، که وجدان هرکسی مربوط به شخص خودش است) معرفت و خداشناسی پیدا کنیم، از همین حدی که عرض کردم نمی‌توانیم تجاوز کنیم؛ یعنی همین قدر ما مثل کسی هستیم که اثری را می‌بیند و اجمالا کشف می‌کند که مؤثری در اینجا وجود دارد

۱. دلم می‌خواهد آقایان به این مطلب زیاد توجه بفرمایند و اگر به نظرشان ایراد و اشکالی می‌رسد بفرمایند.

(مثل همان مثالهایی که ذکر کرده‌اند). حداکثر این است که از وجود یک نظم، ناظمی را درک می‌کنیم و نه بیشتر. اینجا تازه مسأله برای ما به صورت یک مجهول در می‌آید، نه به صورت یک امر معلوم قطعی؛ یعنی باز جای سؤالات بسیار دیگر در این زمینه هست. اگر به همین مجهول قناعت کنیم، مطلبی [غیر از خداشناسی] است، اما اگر قناعت نکنیم سؤالهایمان همه بدون جواب می‌ماند.

در اینجا حداکثر این است که شما می‌گویید «این عالمِ ما نشان می‌دهد که صانع و ناظمی دارد». فورا شخص سؤال می‌کند که خود آن صانع از کجا آمده است و چطور به وجود آمده است؟ خود آن ناظم که علم دارد، علمش از کجا آمده است و چطور شد که او خودش عالم شد؟ آیا خود آن ناظم و آن مدبّر همیشه بوده است و همیشه خواهد بود یا این طور نیست؟ و از اینها بالاتر، آن مدبّر و آن ناظم یکی است یا بیشتر؟ اصلا توحید که از کلمهٔ «وحدت» است معنایش این است: خدای یگانه. بسیار خوب، علم و حس (گواهیهای حسی) به وجود ناظم و مدبّر و صانع برای این مخلوقات شهادت می‌دهد، اما شما این سؤال را جواب بدهید: آیا علم که شهادت می‌دهد بر وجود صانع و مدبّر و حتی خالق، بر اینکه آن صانع و ناظم و مدبّر یکی است هم شهادت می‌دهد؟ شاید دو تا باشد، شاید پنج تا باشد، شاید هزار تا باشد، شاید بی‌نهایت ناظم و مدبّر در عالم باشد و حال آنکه ما می‌دانیم که در مسألهٔ خداشناسی، تا پای وحدت در کار نیاید اصلا توحید و خداشناسی نیست و خداشناسی ملازم است با توحید.

کدام دلیل از دلایل علمی عالَم (به اصطلاح امروز) می‌تواند دربارهٔ این موضوع کوچکترین قضاوتی بکند که ناظم و مدبّر عالَم یکی است یا یکی نیست؟ بله، ممکن است شما بگویید: علم بعضی از صفات خدا را کشف می‌کند. می‌گوییم علم نمی‌تواند هیچ یک از صفات ذات باری‌تعالی را آن‌طوری که باید دربارهٔ آن معتقد بود، برای ما کشف کند.

مثلا یکی از صفات واجب تعالی «علم» است. ما کی موحد هستیم؟ وقتی که معتقد به خدای علیم باشیم، و الّا مبدأ غیر علیم را که غیر موحد (مادی) هم قبول دارد. ممکن است شما بگویید: علومْ علم خدا را ثابت می‌کند؛ وقتی که نظم را ثابت کرد، نشان می‌دهد که مدبّر، علیم است می‌گوییم بله، نشان می‌دهد که مدبّر، علیم

است اما آن علیمی که شما دربارهٔ خدا معتقد هستید این است: وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ[۱]. اصلا لازمهٔ اعتقاد به خدا این است که جهل در ذات او وجود ندارد، به همه چیز عالم است و مجهولی ندارد. علم حداکثر می‌گوید ناظمِ عالَم در این جهانی که ساخته عالم بوده، ولی آیا علم می‌تواند ثابت کند که وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ؟ آن مفهومی را که شما در خداشناسی و خداپرستی دارید (وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ) کِی می‌توانید از راه علوم ثابت کنید؟ علوم می‌گوید آن قدرتی که عالَمِ به این عظمت را به وجود آورده، از روی علم به وجود آورده است. می‌گوییم راست می‌گویی، این را که به وجود آورده است می‌دانسته و به وجود آورده است، اما این در باب خداشناسی کافی نیست؛ در باب خداشناسی آنچه که لازم است این است که بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ و اصلا جهل در ذات او راه ندارد. پای علوم در اینجا قاصر است.

قدرتِ ذات حق را چطور؟ [آیا علم می‌تواند آن را آنچنان کـه هست ثـابت کند؟] بله، ما از راه علوم همین مقدار می‌فهمیم که آن موجودی که عـالم بـه ایـن عظمت را به وجود آورده است، قادر بوده و توانایی داشته که به وجود آورده است، اما یک مسألهٔ دیگر هم هست و آن اینکه آیا علیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ؟ آیـا یک قـدرت نامحدود مطلق است که بر هر چیزی قادر است و عجز و نـاتوانـی در ذات او راه ندارد؟ ما از این راه نمی‌توانیم این را اثبات کنیم؛ حداکثر این است که بگوییم این کار را که کرده قدرت داشته که کرده است، اما اینکه آن مبدأ عالَم بر همه چیز قدرت دارد یا ندارد، ما نمی‌دانیم. در آن کاری که کرده قدرت دارد، اما آن کاری که نکرده، ما از کجا بدانیم که قدرت دارد یا قدرت ندارد؟

پس اگر شما درست توجه بفرمایید می‌بینید که از راه علوم، انسان فقط همین مقدار ـ و نه بیشتر ـ می‌تواند جلو برود که عالم ناظمی دارد؛ امـا آیـا ایـن نـاظم واجب‌الوجود و قائم به ذات است یا از جای دیگر آمده؟ من نمی‌دانم. این ناظم عالَم علیم هم هست، اما آیا بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ؟ هیچ نمی‌شود این را فهمید. قادر هم هست اما آیا عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قدیرٌ؟ باز نمی‌دانیم. آیا ازلی و ابدی است؟ باز نمی‌دانیم. همه چیز را می‌گوییم نمی‌دانیم.

این است که از این راهها امکان ندارد خداشناسی به صورت یک علم مثبِت و

---

۱. انعام / ۱۰۱.

یک فن (لااقل نظیر مورچه‌شناسی، روان‌شناسی و حیوان‌شناسی) دربیاید به طوری که بتوان بر ذات و صفات او به طور جدی استدلال کرد؛ چون تا وجوب وجود برای ذات او ثابت نشود [خداشناسی حاصل نمی‌شود] و تمام اینها هم بر محور «غیر متناهی» می‌چرخد؛ تا آن اثبات نشود خداشناسی حداکثر این است که به صورت یک مجهول در می‌آید که عجالتا نتوانسته‌ایم توجیه کنیم که عالم این نظام را از خود دارد، پس از جای دیگر این نظام را آورده، اما آن جای دیگر از کجا آمد؟ علمش از کجا آمد؟ همه برای ما مجهول می‌شود. این که خداشناسی نشد!

حتی بعضی از آقایانی که اخیرا دربارهٔ همین موضوعات صحبت کرده‌اند، به همین جا که رسیده‌اند گفته‌اند وقتی که ما گفتیم این عالم ناظمی دارد، اگر کسی از ما سؤال کند که «خود ناظم از کجا آمده است؟» می‌گوییم «ما دیگر چه می‌دانیم او از کجا آمده، لازم هم نیست که بدانیم، انبیا هم تکلیف نکرده‌اند که ما این چیزها را درک کنیم، ما همین قدر می‌فهمیم که نظمی هست و ناظمی». می‌گوییم این که اصلا صفر شد! اگر بنا بشود اساسا علمی به نام «خداشناسی» در کار باشد که در آن، شناختن، معرفت، شناسایی و درک باشد ـ نه اینکه فقط ما مجهولی را درک و کشف کنیم و عجالتا مجهولی برای ما خودنمایی کند ـ جز همان راهی که به آن «علم وجود» گفته‌اند، راه دیگری وجود ندارد.

من خواستم این مطلب کاملا برای آقایان روشن بشود که عجالتا مقصود ما در این زمینه چیست.

برهان وجودی آنسلم

در جلسهٔ پیش عرض کردیم که ما در میان راههای فلسفی سه راه کلی را ذکر می‌کنیم: راه ارسطویی، راه سینوی و راه صدرایی که خود مرحوم صدرالمتألهین اسم آن را «برهان صدّیقین[1]» گذاشته است.

راهی که صدرالمتألهین رفته است از جهاتی به یک برهان خیلی معروف در دنیای اروپا بی‌شباهت نیست، که اول بار یکی از علمای مسیحی به نام «آنسلم»[2]

۱. این کلمه هم خودش تاریخچه‌ای دارد.

۲. آنسلم در قرن یازدهم میلادی و پنجم هجری می‌زیسته و تقریبا معاصر با خیام یعنی در حدود ۱۵۰ سال بعد از ابن‌سینا بوده است.

ذکر کرده و به «برهان وجودی» معروف شده است. بعد خود فرنگیها در اطراف این برهان خیلی نفی و اثبات کرده‌اند؛ برخی قبول کرده‌اند و برخی رد کرده‌اند. من دلم می‌خواهد قبل از آنکه برهان صدرالمتألهین را در این زمینه نقل کنیم، حرف این شخص و حرف کسان دیگری را که در این زمینه بحث کرده‌اند نقل کنیم.

این برهان در جاهای متعددی (کتابهای عربی و فارسی) نقل شده است. یکی از افرادی که نسبتاً خوب و واضح نقل کرده، فروغی در **سیر حکمت در اروپا** است. من برهان آنسلم را از جاهای متعدد این کتاب برایتان می‌خوانم. فروغی می‌گوید:

> از همهٔ برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده، آن که بیشتر مذکور می‌شود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده، آن است که معروف است به برهان وجودی یا ذاتی، از این قرار: همه کس حتی شخص سفیه تصوری دارد از ذاتی که از آن بزرگتر ذاتی نباشد.

گفته است تصور ذات اعلیٰ که مافوق همهٔ ذاتها باشد و به عبارت دیگر تصور کامل مطلق را همه کس دارد. در این مقدمهٔ او بحثی نیست؛ کسی هم به این که انسان می‌تواند کامل مطلق را تصور کند ایراد نگرفته. بعد می‌گوید:

> چنین ذاتی البته وجود هم دارد، به دلیل اینکه ما تصور کمال مطلق و کامل مطلق را داریم (چه ملازمه‌ای است میان این و آن؟ این طور می‌گوید:)[۱] زیرا اگر وجود نداشته باشد، بزرگترین ذاتی که به تصور آید که وجود داشته باشد، از او بزرگتر است و این خُلف است.

می‌گوید من ذاتی را تصور می‌کنم که از او بزرگتر و کاملتر نباشد؛ این یا وجود دارد یا وجود ندارد؛ اگر وجود دارد که همان است که من می‌گویم و اگر وجود ندارد پس ذاتی که بزرگترین ذاتها باشد و وجود هم داشته باشد، از ذاتی که بزرگترین ذاتها باشد و وجود نداشته باشد کاملتر است. پس کاملتر از آنچه که من تصور کردم فرض

---

۱. جملهٔ داخل پرانتز از استاد است.

شد و این خُلف است[۱]. [بعد می‌گوید:]

پس یقینا ذاتی هست که هم در تصور، هم در حقیقت، بزرگترین ذات باشد و او خداست.

این حرف را این مرد گفته است و اروپاییها بیش از ده قرن روی آن بحث کرده‌اند. بعد دکارت همین حرف را به صورت دیگری گفته است که آن را برای شما می‌خوانم. اینها را می‌گویم برای اینکه مقایسه‌ای میان طرز فکر غربیها و شرقیها به عمل بیاید.

فرضیهٔ دکارت

دکارت فرضیه‌ای دارد که ریشه‌اش غلط است و یکی از مزخرفترین حرفهای دنیاست که روی آن تبلیغات زیادی کرده‌اند. همین حرفی است که دکارت را در دنیا دکارت کرده است: «من فکر می‌کنم پس وجود دارم». آمده است در همه چیز شک کرده است. شکش کارِ بجایی است؛ هر فیلسوفی حق دارد در همه چیز شک کند تا در میان این مشکوکات، یقین واقعی را پیدا کند. حالا که در همه چیز، از طبیعت و ماوراء طبیعت و خدا و جسم و نفس و دین و حتی در وجود خودش هم شک کرده است، آمده است که از یک نقطهٔ یقین شروع کند، ولی اول چیزی را که به عنوان نقطهٔ یقین می‌گیرد، خودِ شک است. می‌گوید در هرچه شک کنم، در خود شک که شک نمی‌کنم. من شک می‌کنم، پس من فکر می‌کنم، پس من وجود دارم.

البته این حرف از نظر ادبی خیلی شیرین است، اما از نظر علمی و فلسفی خیلی حرف بی‌اساسی است؛ حرفی است که در ششصد سال قبل از دکارت طرح شده و جوابش را هم داده‌اند، ولی اروپاییها نمی‌خواهند قبول کنند که چنین حرفی صحیح نیست.

---

۱. خلف یعنی آنچه که من فرض کردم، خودش خودش نیست. (آن ذاتی که من تصور کردم که بزرگترین ذاتهاست، بزرگترین ذاتها نیست.) اول یک چیزی را فرض می‌کنیم، بعد روی عارضش می‌گوییم فلان چیز به عوارضش هست، چون اگر نباشد لازم می‌آید نقیض آنچه که فرض کردیم، در حالی که خود آن را فرض کردیم.

کلام بوعلی در ردّ این فرضیه

عین این حرف با جوابش در اشارات بوعلی هست. بوعلی می‌گوید هرکسی وجود خودش را قبل از هر چیزی درک می‌کند و نمی‌تواند به وجود خودش به دلیل دیگری پی ببرد؛ به اصطلاح می‌گوید علم نفس به ذات خودش حضوری است. بعد همین حرف را طرح می‌کند که اگر شما بگویید نه، من به وجود خودم هم از راه اثری از قبیل کار کردن و فکر کردن پی می‌برم و من چون کار می‌کنم و فکر می‌کنم وجود دارم، از تو می‌پرسم[۱]: آیا تو که از راه فکر کردن می‌خواهی به وجود خودت پی ببری، از فکر کردن، فکر کردنِ مطلق را درک می‌کنی؟ [در این صورت] از آن فقط به مفکّر مطلق می‌توانی پی ببری (یعنی چون فکر وجود دارد پس مفکّر وجود دارد)، از کجا که تو وجود داشته باشی؟! این به تو مربوط نیست؛ فکری وجود دارد، فکر هم مفکّر می‌خواهد.

اما اگر بگویی: نه، «من» فکر می‌کنم (همین که دکارت گفته است)، پس فکر مطلق را درک نمی‌کنی، بلکه فکر را در حالی درک می‌کنی که یک «میم» هم به آن اضافه شده است (فکرم). «من فکر می‌کنم» یعنی فکر خودم را درک می‌کنم. وقتی می‌گویی «من فکر می‌کنم» قبل از آنکه فکر را درک کنی، مضافٌ‌الیه آن را که خودت است، درک می‌کنی. پس قبل از اینکه فکر را درک کنی خودت را درک کرده‌ای، آنوقت چطور می‌خواهی از فکر پی به وجود خودت ببری؟

کلام دکارت در اثبات وجود خدا

بعد دکارت این را پایهٔ حرفهای دیگری قرار داده است و بحث را برده روی تصوراتی که در ذهن وجود پیدا کرده که «این تصورات از کجا آمده است؟ آیا این تصورات را خودم ایجاد کرده‌ام یا چیز دیگری ایجاد کرده است؟» تا می‌رسد به همین تصور «نامتناهی». می‌گوید یک تصور در ذهن من وجود دارد و آن تصور خداست. تصور خدا تصور خیلی بزرگی است، این را حتما خود من به وجود نیاورده‌ام؛ چون من ناقصم و از ناقص کامل زاده نمی‌شود؛ من کوچکتر از آن هستم که خودم این تصور را در خودم به وجود آورده باشم و هر چیزی که مثل من است

---

۱. ببینید چه حرف شیرینی می‌زند!

[کوچکتر از آن است که] این تصور را به وجود آورده باشد. مبدأ تصور نامتناهی باید نامتناهی باشد.

حالا عبارت دکارت را برایتان می‌خوانم:

... باقی می‌ماند یک امر، و آن تصوری است که از خداوند در ذهن دارم، یعنی ذات نامتناهی و جاوید بی‌تغییر مستقل و همه‌دان و همه‌توان که خود من و هر چیز دیگری که موجود باشد معلول و مخلوق اوست. این تصور را حق این است که نمی‌توانم از خود ناشی بدانم، زیرا من وجود محدود و متناهی هستم، پس نمی‌توانم تصور ذات نامحدود و نامتناهی را ایجاد کنم؛ زیرا که حقیقت ذات نامتناهی قویتر از حقیقت ذات محدود است و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجود نامتناهی ایجاد شده باشد.

این هم جواب خیلی واضحی دارد و آن این است که «تصور شیء» و «حقیقت شیء» دو امر جداست. ذات نامتناهی از من بزرگتر است و البته اگر ذات نامتناهی در ذهن من می‌بود، می‌گفتم این را من ایجاد نکرده‌ام و من کوچکترم از اینکه او را ایجاد کنم (یعنی معلول نمی‌تواند از علت خودش کامل‌الوجودتر باشد و علت نمی‌تواند از معلول خودش ضعیفتر باشد)، اما ذات نامتناهی در ذهن من نیست، بلکه من ذات نامتناهی را تصور می‌کنم. آیا نفس این تصور ذهنی از من کاملتر است؟ نه، تصور شیء غیر از حقیقت شیء است. مثل این است که بگوییم ما آتش را تصور می‌کنیم، بعد بخواهیم تمام خواص آتشی را که در خارج وجود دارد روی این آتش ذهنی بیاوریم و مثلا بگوییم «آتش خارجی می‌سوزاند، پس آتش ذهنی هم می‌سوزاند». آتش ذهنی تصور آتش است. درست است که تصور آتش رابطه‌ای ماهوی با خود آتش دارد، اما تصور آتش عین آتش نیست و اثر آتش بر آن بار نیست.

بعد حرف دیگری می‌گوید و خودش جواب می‌دهد:

و اگر بحث کنند که آن تصور هم مانند تصور سردی و تاریکی امر عدمی است و ممکن است مخلوق ذهن باشد، جواب می‌گویم چنین نیست؛ ذات

نامتناهی یعنی کمال مطلق، و کمال مطلق امر عدمی نیست... من ناقصم و از نقص پی به کمال نمی‌توان برد، بلکه به سبب تصور کمال که در ذهن من هست به نقص خود برخورده و طالب کمال شده‌ام. و نیز کمال از تصورات مجعول نیست، زیرا که نمی‌توانم آن را متبدل و کم و بیش کنم[1].

سخن کانت در ردّ برهان وجودی

این برهان وجودی در میان حکمای بعدی اروپا همین طور دنبال شده است. از جمله اسپینوزا حکیم معروف آلمانی یهودی‌الاصل حرفی گفته است، ولی چون حرف تازه‌ای نیست معطل آن نمی‌شوم. لایب نیتس یکی از حکمای معروف اروپا که او هم آلمانی است، همین برهان را باز به شکل دیگری قبول و تقریر کرده است.

ولی کانت آلمانی آمده و این برهان را رد کرده است و انصاف هم این است که این برهان، برهان صحیحی نبوده و رد او هم رد بجایی است و ما به جای اینکه حرف اسپینوزا و لایب نیتس را بخوانیم و خودمان را معطل کنیم، فقط حرف کانت در رد نظریهٔ آنها را برایتان نقل می‌کنیم. کانت گفته است:

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق می‌کنیم، می‌بینیم همه منتهی به سه برهان اصلی می‌شود: یکی «برهان وجودی» که آنسلم آورده و دکارت و هم‌مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همان را به عبارات مختلف پذیرفته‌اند و به طور خلاصه این است که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم، و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست. (چون ما تصور کامل را داریم و اگر وجود نداشته باشد کامل نیست، پس این تصور داشتن ملازم وجود داشتن است.)[2] ذات کامل حقیقی‌ترین ذوات است پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد؟ و لزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم درّه است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای مثلث. ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمی‌کنند که وجوب

---

۱. خود کمال را یا تصورش را؟!

۲. جملات داخل پرانتز از استاد است.

کمال برای ذات کامل، پس از آن است که ذات کامل را متحقق بدانیم. (می‌گوید شما که می‌گویید ذات کامل، آن که تا حالا [ثابت کرده‌اید] فقط تصور کمال است. اول ثابت کن که او وجود دارد تا کمالش هم ثابت شود؛ هنوز بحث در اصل وجود آن است.) آری، کوه اگر موجود باشد درّه لازم است، اما اگر کوه نباشد درّه هم نخواهد بود، و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمی‌شود (اگر مثلث باشد، زاویه دارد، اما آیا چون مثلث زاویه می‌خواهد، حتما باید مثلثی وجود داشته باشد؟ نه). به عبارت دیگر تصور درّه را برای کوه واجب می‌دانیم (اما به شرط اینکه کوهی باشد) اما وجود کوه از کجا واجب شد؟ پس همچنین تصدیق می‌کنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل، واجب است، اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است؟ (اگر ذات کاملی باشد، ما برایش تصور وجود می‌کنیم، اما از کجا که وجود داشته باشد؟). این حکم در مقام تمثیل مانند آن است که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوک دارم، پس صد پاره زر مسکوک در بغل دارم. (ریشهٔ همهٔ اینها این شد که ما چون تصور ذات کامل را داریم، پس او وجود دارد. می‌گوید عجب حرفی است! این دلیل نمی‌شود که چون ما تصور می‌کنیم، او وجود دارد.) البته ممکن است شما صد پاره زر مسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول، همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصور مستلزم وجودش نیست[1].

خلاصه اینکه این برهان وجودی که این آقایان آورده‌اند، خیلی حرف بی‌پایه‌ای است.

برهان صدّیقین ملاصدرا

۱. تاریخچهٔ اصالت وجود

حکمای ما از راه دیگری وارد شده‌اند که بکلی غیر از این راههاست. آنها مطلبی را

۱. سیر حکمت در اروپا، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.

به ثبوت رسانیده‌اند که صد در صد در دورهٔ اسلامی مستحدث است و حتی متعلق به بعد از دورهٔ ابن‌سیناست و به نام «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» معروف است که البته مسأله‌ای مفصل و طولانی است.

ما در اصول فلسفه ثابت کرده‌ایم که بر خلاف آنچه که معروف است، مسألهٔ «اصالت وجود» یک مسألهٔ قدیمی و کهن نیست. صدرالمتألهین همیشه دأبش این است که وقتی مطلبی را اثبات می‌کند، برای اینکه خودش را از تنهایی خارج کند و دیگران حرفش را قبول کنند، کوشش می‌کند که از گوشه و کنار حرفهای بزرگان، قرائن و شواهدی بیاورد. چون اغلب این طور است که سخن کسی را که حرف تازه می‌گوید قبول نمی‌کنند، لذا می‌گوید بزرگان پیشین هم نظر به همین حرف داشته‌اند. بعدها برای دیگران این تخیل پیدا شده که شاید اصلا مسألهٔ «اصالت وجود» به همین شکل مطرح بوده است. نه اینکه بخواهم بگویم قبلیها اصالت وجودی نبوده‌اند، بلکه اصلا قبل از اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم هجری، مسأله‌ای به نام «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» مطرح نبوده است. شما اگر در تمام کتابهای ابن سینا که یک فیلسوف بزرگ درجه اول است، از اول تا به آخر بگردید، نه کلمهٔ «اصالت وجود» و نه کلمهٔ «اصالت ماهیت» و نه یک کلمهٔ دیگری که مفید این معناها باشد پیدا نمی‌کنید و اصلا این مسأله مطرح نیست. آن چیزی هم که ملاصدرا می‌گوید این است که بعضی از حرفهایی که بوعلی گفته است با «اصالت وجود» جور در می‌آید؛ من هم قبول دارم، کما اینکه بعضی از حرفهای دیگر او هم با «اصالت ماهیت» جور در می‌آید.

۲. اصالت وجود

ملاصدرا می‌گوید اصلا آنچه که در خارج حقیقت دارد نفس هستی است؛ اشیاء دیگر (هرچیز دیگری که ما می‌گوییم) مثل جلوه‌ها و اعتباراتی است از هستی که در ذهن ما می‌آید. ما می‌گوییم انسان هست، درخت هست، سنگ هست، و خیال می‌کنیم که آنچه متن واقع را تشکیل می‌دهد انسان است که دارای صفتی است به نام هستی، درختْ خودش چیزی است با صفتی به نام هستی، سنگ چیزی است با صفتی به نام هستی، در حالی که این طور نیست بلکه هستی وجود دارد؛ آن هستی سنگ که وجود دارد، یک هستی خاصی است و ذهن شما وقتی با آن هستی

برخورد می‌کند، از آن جلوه‌ای پیدا می‌کند و آن نقشی که در ذهن شما می‌آید سنگ (ماهیت) نامیده می‌شود. در واقع نباید بگوییم «سنگ هست»، بلکه اگر بخواهیم حقیقت را بگوییم باید بگوییم: هستی در یک جا سنگ است، در جای دیگر انسان است و در جای دیگر درخت است. هستی تنوعات مختلفی پیدا می‌کند؛ درست مثل امواج دریا که آب، امواج مختلف پیدا می‌کند، در یک جا این شکل را پیدا می‌کند و در جایی شکل دیگر؛ آن که واقعا وجود دارد خودِ همین آب دریاست و این رنگها و شکلها و تعیّنات به علل خارجی پیدا می‌شوند. این یک معنی اجمالی از «اصالت وجود» است.

ملاصدرا حرفش را روی تصور نیاورده که ما تصوری داریم از ذات کامل، تصوری داریم از وجود مطلق، تصوری داریم از لایتناهی، بلکه بعد که ثابت می‌شود تمام معانی و مفاهیمی که از اشیاء خارجی داریم تعیّناتی است که ذهن ما از هستیها درک می‌کند و آن که واقعا وجود دارد خودِ هستی است، روی هستی تأملی می‌کند که خود هستی چیست، و روی هستی در ذات خودش حساب می‌کند.

در تقسیم اوّلی در ذهن انسان این طور می‌آید که هستی ممکن است دو جور باشد: یکی آنکه ناقص و محدود باشد، دیگر آنکه کامل باشد. آنچه طبیعت هستی ایجاب می‌کند که لازمهٔ هستی بودنِ آن است، کمال مطلق و ضدیت با «نیستی» و ابدیت و همیشگی بودن است. محدودیت، عدم و نیستی است؛ باید ببینیم این عدم و نیستی از کجا پیدا می‌شود، و الّا اگر ما در ذات هستی تعمق کنیم، ذات هستی مساوی با وجوب وجود و لانهایی و کامل مطلق بودن است. پس ناقص بودن و محتاج بودن ناشی از جای دیگر است؛ ناشی از چیست؟ وقتی که ذات هستی علیت پیدا می‌کند (یعنی هستی دیگری به وجود می‌آورد)، آن هستیِ دیگر لازمهٔ معلولیتش تأخّر و نقص و عدم است، نه لازمهٔ ذاتش. اصلا لازمهٔ ذات هستی کمال مطلق است.

در اینجا همین قدر خواستم مقایسه‌ای شده باشد میان آن برهانی که دیگران از راه تصور وجود وارد شده‌اند و نام آن را «برهان وجودی» گذاشته‌اند و این راهی که به نام «برهان صدّیقین» معروف است، که این هم از راه وجود است و حکیم مشرق‌زمینی خودمان از این راه وارد شده است. خواستم عجالتا تفاوت این دو راه معلوم شود.

خلاصهٔ حرف ملاصدرا این است: در وجود و هستی، آن که اصالت و واقعیت دارد خودِ هستی است و بقیه هرچه هست اعتبارات است. البته در باب هستی، مسألهٔ وحدت حقیقت هستی هم که به نام «وحدت تشکیکی وجود» معروف است، اصل مسلّمی است. هستی اگر هستیها هم باشد، اختلاف آنها به شدت و ضعف و کمال و نقص می‌تواند باشد. هستیها نمی‌توانند حقایق متباین باشند و با یکدیگر مغایر بالذات باشند. پس طبیعت هستی یک حقیقت بیشتر نیست و این حقیقت، واجب‌الوجود است؛ یا واجب‌الوجود بالذات است یا اگر واجب‌الوجودِ بالذات نیست، اثر و فعل واجب‌الوجود بالذات است؛ یعنی نقص و تأخّر از ناحیهٔ معلولیت برای او پیدا شده است[1]. اگر بخواهیم درست دقت کنیم، معنایش این می‌شود که هستی در درجهٔ اول خداست و در درجهٔ دوم و به واسطهٔ خدا و واجب‌الوجود (یعنی‌به واسطهٔ معلولیت) هستیهای ممکنْ قابل تصور و قابل تحقق است، والّا لازمهٔ ذات هستی همان نامحدودیت و وجوب وجود و قیام به ذات است.

این چون حرف خیلی غامضی است، دیگر ما بیش از این نمی‌توانیم آن را در اینجا تعقیب کنیم. این هم خودش یک راهی است که البته راه بسیار قوی و محکمی است، اما مشروط به این است که انسان بحثهای «اصالت وجود» و «وحدت وجود» و یک سلسله بحثهای دیگر را قبلا خوانده باشد. این بحث در جلسهٔ ما فقط جنبهٔ آشنایی دارد و بس. در اینجا ما بحث «ادلّهٔ اثبات صانع» را خاتمه می‌دهیم.

□

دو سه بحث دیگر داریم. یکی بحث «یگانگی»، که خودش یک مسألهٔ علی‌حده است. بعد از اینکه واجب‌الوجود و خدا را ثابت کردیم، چه دلیلی داریم بر اینکه او یکی است و بیش از یکی نیست؟

دو بحث دیگر نیز داریم که از این بحثها خیلی ساده‌تر است و خیال می‌کنم لازم است که ما وارد آنها بشویم. یک بحث، برگشت به حرفهای گذشته است. ما راجع به نظام عالم که بحث کردیم، تا این حدود قبول کردیم که برهان نظم برهان خوبی است. در علومِ امروز نظریه‌ای پیدا شده است که آن را رد دلیل الهیون از راه

---

۱. حالا عجالتا صحبت وحدت واجب‌الوجود و توحید مطرح نیست.

نظام عالم دانسته‌اند و آن همان نظریهٔ «تکامل» و یا به عبارت دیگر «داروینیزم» است. اساس استدلال الهیون در نظام عالم بیشتر روی موجودات زنده است. عده‌ای آمده‌اند گفته‌اند که بعد از کشف داروینیزم و اصول و نوامیسی که داروین و غیر او در زمینهٔ تکامل بیان کرده‌اند، دیگر دلیلی بر وجود خدا نیست؛ برای اینکه آنها ثابت کرده‌اند که با یک سلسله اصول طبیعی و مادی، همین نظام متقن قابل توجیه است. می‌گویند شما می‌گفتید مثلا این انسان که الآن به وجود آمده است با این نظام متقنی که در وجودش هست حتما باید صانع شاعر مدبّری داشته باشد، ولی ما ثابت می‌کنیم که با همین قوانین کور طبیعت هم این خلقت منظم قابل توجیه است. با اصل حب به ذات، اصل تنازع بقا، اصل انتخاب طبیعی، اصل وراثت، با همین قوانین کور مادی طبیعی می‌شود این نظام حیرت‌انگیز را توجیه کرد.

ما نمی‌خواهیم قانون تکامل را رد کنیم و بگوییم حرف داروین غلط است، زیرا اولا این مطلب مربوط به زیست‌شناسی است و در صلاحیت ما نیست که راجع به مسائل زیست‌شناسی اظهارنظر کنیم، و ثانیا اصلا این مطلب مربوط به مسألهٔ توحید نیست. ما باید ببینیم آیا این قوانین طبیعی کافی است برای تکاملی که داروین گفته است، یا حتی قانون تکامل داروین را هم باید با اصول خداشناسی توجیه کرد.

ما معتقد به این [نظر دوم] هستیم؛ یعنی می‌گوییم تا پای اصول ماوراءالطبیعی به میان نیاید قانون داروین هم قابل توجیه نیست. قانون داروین یک قانون مادی نیست، بلکه از نظر توحیدی یک قانون الهی است. اینکه آیا مسألهٔ ابتدای خلقت موجودات با کتابهای آسمانی جور در می‌آید یا جور در نمی‌آید، یک مطلب است، و اینکه با توحید جور در می‌آید یا جور در نمی‌آید، مطلب دیگری است. اگر از نظر توحیدی بحث کنیم، قانون داروینیزم یک قانون توحیدی است.

مسأله دیگر ــ به اصطلاح حکما ــ مسألهٔ «خیر و شر» است. یکی از ادلهٔ مخالفی که می‌آورند این است که می‌گویند اگر خدایی در عالم می‌بود این‌همه شُرور و نواقص در دنیا نبود؛ مثلا مرگ در دنیا نبود، درد در دنیا نبود، ظلم در دنیا نبود. می‌گویند «در کنار آن نظمهایی که در عالم می‌بینیم که ما را بر وجود خدا دلالت می‌کند، بی‌نظمیهایی هم در عالم می‌بینیم که دلالت می‌کند بر اینکه خدایی نیست. اگر خدایی در عالم باشد باید هر چه هست همه خیر باشد و شرّی نباید وجود داشته باشد، پس این شروری را که در عالم وجود دارد چگونه توجیه کنیم؟» این هم به

نظر من مسألۀ خوبی است.

در باب یگانگی خداوند، در خود قرآن بر آن استدلال شده است. آیۀ لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا[۱] یک استدلال منطقی فلسفی در قرآن است. یا: قُلْ لَوْ کانَ مَعَهُ آلِهَةٌ کَما یَقولونَ اِذاً لَابْتَغَوْا اِلیٰ ذِی الْعَرْشِ سَبیلاً. سُبْحانَهُ وَ تَعالیٰ عَمّا یَقولونَ عُلُوّاً کَبیراً[۲]. یا در سورۀ قَدْ اَفْلَح می‌فرماید:... اِذاً لَذَهَبَ کُلُّ اِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ سُبْحانَ اللهِ عَمّا یَصِفونَ[۳]. اصلا قرآن بر توحید استدلال عقلانی کرده است.

البته قبول دارم که بحث توحید بحثی است در حدود بحثهای خشک فلسفی، ولی آن دو مطلب دیگر[۴] مطالب سر راست ساده‌ای هستند. جلسۀ آینده وارد بحث داروینیزم می‌شویم؛ بعد اگر آقایان خواستند، وارد مسألۀ توحید هم می‌شویم.

۱. انبیاء / ۲۲.
۲. اسراء / ۴۲ و ۴۳.
۳. مؤمنون / ۹۱.
۴. [داروینیزم و مسألۀ شرور.]

پاسخ به شبهات

الف. توحید و فرضیهٔ تکامل انواع

بحث امروز ما به مناسبت بحث توحید، دربارهٔ مسألهٔ تکامل و تبدّل انواع است. می‌خواهیم ببینیم آیا مسألهٔ تکامل و تبدل انواع با اصل توحید و خداشناسی و اعتقاد به خدا منافات دارد و یا لااقل آیا بعضی از دلایل خداشناسی را از اعتبار می‌اندازد، یا این طور نیست. اگر این طور نیست، باز دو جور است: یک وقت می‌گوییم اصل خداشناسی با مسألهٔ تبدل انواع بیشتر تأیید می‌شود و دلایل خداشناسی بیشتر پیدا می‌شود، و یک وقت می‌گوییم در مسألهٔ خداشناسی فرق نمی‌کند که انسان معتقد به تبدل انواع باشد یا معتقد به ثبات انواع باشد.

ما مکرر عرض کرده‌ایم که به اندازه‌ای که معمولاً در تاریخ علوم و ادیان حرف بی‌اساس و یاوه گفته شده است در هیچ موضوع دیگری گفته نشده است؛ زیرا علاوه بر سوءنیتهایی که گاهی در این میان وجود پیدا می‌کند، غالباً ـ بلکه همیشه ـ این جور تاریخ‌نویسی را افرادی انجام می‌دهند که خواه ناخواه قادر نیستند بر همهٔ علوم احاطه داشته باشند تا بتوانند تاریخ صحیحی برای آنها بنویسند.

آیا دربارهٔ پیدایش انواع فقط دو فرضیه وجود دارد؟

امروز غالباً در کتابهایی که راجع به «تبدل انواع» نوشته‌اند مسأله را به این شکل

طرح کرده‌اند که دربارهٔ پیدایش انواع گوناگون جاندار در دنیا دو فرضیه وجود داشته است و بیش از دو فرضیه هم امکان ندارد وجود داشته باشد: یکی فرضیهٔ «ثبات انواع» است که نام آن را گاهی فرضیهٔ «خلقت» می‌گذارند (یعنی خلقت مساوی است با ثبات انواع؛ قائل می‌شویم که انواع ثابتند، پس مخلوقند) و دیگر نظریهٔ «تبدل انواع».

حالا چرا اسم نظریهٔ «ثبات انواع» را نظریهٔ «خلقت و آفرینش» می‌گذارند؟ می‌گویند برای اینکه اگر انواع ثابت باشند ناچار باید قائل بشویم که هر نوعی از انواع در یک روز و وقت معین از عدم یا از گِل و خاک به طور ناگهانی و با یک وضع غیرعادی و غیرطبیعی (ماوراءالطبیعی) خلق شده است، همان طوری که دربارهٔ خلقت آدم گفته می‌شود. در چند هزار سال و یا چند میلیون سال پیش هر جفتی از جفتهای حیوانات بعد از آنکه اصلا نبود و هیچ سابقه‌ای هم در این دنیای خاکی نداشت، یکمرتبه مشیّت الهی اقتضا کرد که به وجود بیاید و برای اولین بار و بدون سابقه مثلا یک جفت گوسفند نر و ماده خلق کرد و از اینجا موضوع پیدایش گوسفند پیدا شد و بعد تناسل کردند تا به امروز. این مسأله به همین شکل، بسیار مطرح شده است.

بعضی برای اینکه از خداشناسی و اعتقاد به خدا دفاع کنند، با نظریهٔ «تبدل انواع» مبارزه کرده‌اند و به دنبال اشکالات آن بوده‌اند که ثابت کنند انواعْ ثابتند و ابتدای زمانی دارند. قهرا در نقطهٔ مقابل هم برای اثبات مادیت و این که خدایی نیست، گفته‌اند انواع حتما متبدل شده‌اند پس خدایی وجود ندارد.

همه می‌دانند که خود داروین که یک زیست‌شناس بوده، شخصا یک آدم مادی نبوده است و معتقد به خدا و مذهبی بوده و هرگز نخواسته است از نظریات خودش این استنتاج را کرده باشد که خدایی وجود ندارد. حتی می‌گویند در آن دم آخر هم کتاب مقدس را روی سینهٔ خودش چسبانده بود. ولی طرفداران و مخالفین توحید از روی جهالت یا هر چیز دیگری (آنها «ثبات انواع» را به آن شکل به مسألهٔ توحید چسباندند و اینها از این طرف «تبدل انواع» را به مادیت) کار را به جایی کشانیدند که اساسا نظریهٔ داروین یک نظریهٔ صد در صد مادی تلقی شد و اثبات نظریهٔ «تبدل انواع» در میان مردم نوعی موفقیت برای مادیگری و شکست برای خداشناسی تلقی شد.

ما اینجا در دو قسمت باید بحث کنیم. یک قسمت در همین موضوعی که عنوان کردیم که قطع نظر از اینکه در کتب مقدس مذهبی دنیا چه آمده است، از نظر اینکه ما خداشناسی را یک مسألهٔ علمی و عقلی می‌دانیم نه شرعی و تعبدی (یعنی نمی‌گوییم چون در دین آمده است که خدایی هست، پس بگوییم خدایی هست) و معتقدیم دلایل عقلی و علمی هم اقتضاء می‌کند که ما قائل بشویم خدایی هست، از نظر فن و علم خداشناسی و از نظر قانون عقل آیا اعتقاد به خدا ملازم است با اعتقاد به «ثبات انواع» و «خلقت» به همین شکلی که گفته‌اند، یا نه؟ مرحلهٔ دوم این است که اگر نظریهٔ «تبدل انواع» ثابت شد و فرضا با اصل توحید هم منافات نداشته باشد، آیا با آنچه در کتابهای مقدس (قرآن و تورات) آمده است منافات دارد یا ندارد؟

نظریات مختلف دربارهٔ پیدایش انواع:

۱. نظریهٔ تبدل انواع

اما مرحلهٔ اول که رابطهٔ توحید و مسألهٔ تکامل است؛ اولا اینکه گفته می‌شود «دربارهٔ پیدایش انواع، از قدیم در دنیا دو نظر بیشتر وجود نداشته است: یکی نظریهٔ تبدل انواع و دیگری نظریهٔ حدوث انواع»، از نظر تاریخ علم و فلسفه یکی از دروغهای دنیاست. البته این دو نظریه وجود داشته است و نظریهٔ «تبدل انواع» هم یک نظریهٔ بسیار قدیمی است؛ نه تنها ما می‌گوییم قدیمی است. بلکه همه معتقدند که قدیمی است. حتی در کتابهای قدیمی خودمان مثل شفای بوعلی و اسفار ملاصدرا، این نظریه را از قدمای یونانیها نقل کرده‌اند و خود فرنگیها هم مکرر از آنها نقل کرده‌اند. تاریخ علمْ نظریهٔ «تبدل انواع» را از حدود پانصد سال قبل از میلاد نشان می‌دهد. از قدیم معروف است که مردی به نام انکسیمندروس[۱] (به تعبیر حکمای قدیم) و مرد دیگری به نام انباذقلس[۲] قائل بوده‌اند که انواع از یکدیگر مشتق شده‌اند. حتی در کتاب فلسفة النشوء والارتقاء که شبلی شمیّل معروف لبنانی نوشته است[۳]، در یکی از مقدماتی که برای این بحث ذکر می‌کند، تاریخچهٔ نظریهٔ

---

۱. گویا تلفظ فرانسوی آن «انکسیماندر» است.

۲. گویا تلفظ فرانسوی آن «امپیدوکل» است.

۳. این کتاب ترجمهٔ عربی بنیاد انواع داروین است، ولی مترجم تنها به ترجمهٔ آن اکتفا نکرده بلکه ←

تطوّر (نشوء و ارتقاء) را ذکر می‌کند و در آنجا اقرار می‌کند که این نظریه دو هزار و پانصد سال سابقه دارد.

پس یک نظریه در میان علما و فلاسفهٔ دنیا همین نظریهٔ نشوء و ارتقاء بوده است. البته آنها آن عواملی را که بعدها لامارک و داروین و بعد از داروین غیر او بیان کرده‌اند، به این دقت بیان نکرده‌اند، ولی اصل این نظریه (که انواع از یکدیگر اشتقاق پیدا کرده‌اند و انواع در اصل خیلی کم بوده یا بیشتر از یک نوع نبوده) وجود داشته است. حتی راجع به اینکه اولین حیوانی که در دنیا به وجود آمده است چگونه بوده، دریایی بوده یا صحرایی یا به صورت کرمهایی بوده که در لجنزارها به وجود آمده‌اند، حرفهایی گفته‌اند.

۲. نظریهٔ خلقت

نظریهٔ دیگر همان نظریه‌ای است که اسم آن را نظریهٔ «خلقت» گذاشته‌اند؛ یعنی ثبات انواع بر اساس حدوث زمانی انواع. عامهٔ مردم عقیده‌شان این طور بوده که یک روزی بوده است که انسان نبوده و بعد بی‌سابقه و ناگهانی یک جفت انسان آفریده شد، یک روز بوده که گوسفند نبوده و بی‌سابقه و ناگهانی یک جفت گوسفند آفریده شد، و همچنین حیوانات دیگر. این نظریه یک نظریهٔ عامی و مربوط به عامهٔ مردم تلقی می‌شد، نه یک نظریهٔ فیلسوفانه. هیچ فیلسوفی پیدایش انواع را به این شکل قبول نکرده است، یا سکوت کرده و یا خلاف آن را گفته است.

۳. نظریهٔ قدمت انواع

در اروپا از باب اینکه نظریهٔ فیلسوفانشان با همین نظریهٔ عامهٔ مردم که با کتاب مقدس تطبیق می‌کرد یکی بود، همین دو نظر بیشتر وجود نداشت، ولی در واقع نظریهٔ دیگری هم در دنیا بوده است ـ اگرچه این نظریه هم درست نیست و تأیید نمی‌شود ـ و آن، نظریهٔ ثبات انواع بر اساس قدمت انواع (نه بر اساس حدوث انواع) است؛ یعنی می‌گفتند نوع انسان از نوع دیگری مشتق نشده است، ولی این طور هم

← شرح بخنر (که صد در صد مادی بوده) را هم ذکر کرده است و خودش نیز مقدمات و مقالات دیگری اضافه کرده است. بنیاد انواع کتاب کوچکی است، اما **فلسفة النشوء و الارتقاء** دو جلد بزرگ شده است.

نیست که این نوع حادث باشد و در ده هزار یا صد هزار یا میلیونها سال پیش به طور ناگهانی و بی‌سابقه پیدا شده باشد، بلکه این «نوع» قدیم است و تا بی‌نهایت هم که جلو برویم نوع انسان وجود داشته؛ و همچنین تمام انواع دیگری که امروز در عالم وجود دارند، به همین شکلی که امروز هستند بوده‌اند و همیشه هم بوده‌اند.

فیلسوفانی نظیر ارسطو و ابن‌سینا و تمام فیلسوفان دیگر از این قبیل، از آن جهت که فیلسوف بوده‌اند ـ نه از آن جهت که متعبد به دین و شریعتی بوده‌اند ـ اساس فکر فلسفی‌شان بر این بوده است که انواع همیشه بوده‌اند.

در کتابهای منطق (مثل حاشیه ملّاعبدالله) وقتی می‌خواستند برای افراد نامتناهی یک نوع مثال ذکر کنند می‌گفتند مثل نفوس ناطقه به عقیدهٔ حکما. به عقیدهٔ حکما عدد نفوس ناطقه (نفوس انسانی) متناهی نیست؛ چرا؟ چون زمان متناهی نیست و در هر زمانی هم انسان بوده است، پس عدد نفوس ناطقه لایتناهی است. این نظریه نظریه‌ای بوده بر اساس طبیعیات و فلکیات قدیم؛ یک پایهٔ توحیدی داشته است و یک پایهٔ طبیعی. پایهٔ توحیدی‌اش این بوده است که آن طبقات از حکما [انفکاک خلقت از خالق را] قبول نمی‌کردند و نظریهٔ آنها در این حدود درست است. از نظر علم الهی، آنها می‌گفتند تا خدا بوده است خلقت هم بوده است و چون ذات الهی ازلی است فیض و خلقت الهی هم ازلی است. می‌گفتند اگر کسی خیال کند ذات خدا ازلی است ولی این ذات ازلی مدتی بدون مخلوق بوده و یکمرتبه مثلا در صد هزار سال پیش، صد میلیون سال پیش یا میلیاردها سال پیش (هرچه بگوییم، بالاخره این زمان محدود می‌شود و او نامحدود است) به فکر خلقت کردن افتاد، این غلط است. تا اینجا حرف درستی است.

از طرف دیگر در طبیعیات قدیم دربارهٔ افلاک و زمین عقیدهٔ خاصی داشته‌اند و وضع افلاک را تغییرناپذیر می‌دانستند؛ یعنی می‌گفتند هیچ وقت تغییری در وضع افلاک پیدا نمی‌شود و همیشه به یک صورت است.

از این دو نظریه، نظریهٔ سومی تکوین پیدا می‌کرد و آن اینکه پس انواع عالم همیشه بوده‌اند و همیشه هم خواهند بود.

پس معلوم شد اینکه می‌گویند در دنیای علم دو نظریه بیشتر وجود نداشته است، حرف غلطی است؛ در دنیای علم و فلسفه سه نظریه وجود داشته است.

بررسی نظریهٔ سوم

حالا راجع به این نظریات صحبت کنیم. اما فیلسوفان قدیم مثل ارسطو و ابن‌سینا، چون امروز یک پایهٔ نظریهٔ آنها متزلزل شده، اساس دلیلشان متزلزل است. آن قِدَمی که آنها برای انواع قائل بودند، بر پایهٔ خلقت خاصی بود که برای ساختمان زمین و آسمان قائل بودند، و چون اساس آن فلکیات بکلی متزلزل است، یک پایهٔ حرف آنها متزلزل است. امروز ثابت شده است که وضع زمین ما در میلیونها سال پیش با امروز خیلی متفاوت بوده است و طوری بوده که امکان نداشته است جانداری بر روی آن زندگی کند. البته این به آن معنی نیست که آنها وضع زمین را از هر جهت ثابت می‌دانستند، بلکه افرادی مثل ابن‌سینا تصریح می‌کنند که هزاران تغییر بر روی زمین پیدا شده و حتی به این موضوع که محل دریاها تبدیل به خشکی و خشکی تبدیل به دریا می‌شود [تصریح می‌کنند،[1]] ولی این مطلب که روزی بوده است که زمین قابلیت این که موجود جاندار بر رویش زندگی کند نداشته است، در فرضیهٔ قدما نبوده است. از نظر علمِ امروز تقریبا ثابت و محقق است که روزی بوده است که زمین چنین قابلیتی که جانداری بر رویش زندگی کند، نداشته است. پس آن نظریهٔ قدمت انواع از میان می‌رود.

بررسی نظریهٔ اول و دوم

آمدیم سراغ نظریهٔ تبدل انواع و نظریهٔ ثبات انواع بر اساس حدوث ناگهانی انواع. ما نمی‌خواهیم اثبات کنیم که همهٔ انواع حدوث ناگهانی پیدا کرده‌اند و آن را ملازم با توحید بدانیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم که ما در اینجا تابع علوم هستیم؛ می‌خواهیم ببینیم آنچه علوم در این زمینه گفته‌اند (که مربوط به زیست‌شناسی است) با مسألهٔ خداشناسی وفق می‌دهد یا نه؟

ما اینجا ثابت خواهیم کرد که در این زمینه دو اشتباه وجود دارد: یک اشتباه از طرف طرفداران تبدل انواع، و یک اشتباه از طرف طرفداران بی‌سواد خداشناسی.

---

۱. می‌گویند اولین کسی که فسیل را کشف کرده، ابن‌سیناست.

اشتباه طرفداران تبدل انواع

اما اشتباهی که از طرف طرفداران تبدل انواع هست این است که خیال کرده‌اند اصولی که آنها برای تبدل انواع ذکر کرده‌اند کافی است برای توجیه پیدایش انواع. ما می‌خواهیم ثابت کنیم هیچ یک از اصولی که در این زمینه ذکر کرده‌اند، نه اصول لامارک، نه اصول داروین و نه اصول کسانی که بعد از داروین آمدند و نظریهٔ او را تکمیل و عوض کردند، کافی نیست (نمی‌گویم باطل است) برای توجیه پیدایش انواع و چاره‌ای نیست از اینکه همین پیدایش تدریجی و تکاملی انواع را بر اساس مسألهٔ خداشناسی توجیه کنیم؛ یعنی باید مسألهٔ خداشناسی را هم در آن دخالت داد.

اشتباه طرفداران بی‌سواد خداشناسی

اشتباهی که از ناحیهٔ طرفداران بی‌سواد خداشناسی شده (اینها همه در اروپا صورت گرفته است) این است که خیال کرده‌اند خداشناسی مستلزم ثبات انواع است آنهم با اعتقاد به یک حدوث آنی، و کوشش کرده‌اند بگویند اصولی که لامارک و داروین ذکر کرده‌اند بی‌اساس است، در صورتی که این اصول همه اساسی است ولی برای توجیه پیدایش حیوانات کافی نیست.

ارتباط مسألهٔ تکامل انواع با برهان نظم

پس قهرا بحث ما روی حسابهای خودمان، به یکی از دلایلی که در باب اثبات صانع آورده‌ایم ارتباط پیدا می‌کند. یکی از دلایل ما در باب اثبات صانع این بود که از راه نظم استدلال می‌کردیم و در مسألهٔ نظم هم بیشتر به موجودات زنده تکیه می‌شود. اگر آن اصول طبیعی که امثال لامارک و داروین در تکامل انواع ذکر کرده‌اند، برای توجیه پیدایش انواع کافی باشد، آن استدلال و برهانی که ما از راه نظم ذکر می‌کردیم مخدوش می‌شود، و اگر کافی نباشد نه تنها آن استدلال مخدوش نمی‌شود بلکه تأیید می‌شود.

کسانی که از راه نظم استدلال می‌کردند می‌گفتند ما ساختمان یک گیاه یا یک حیوان را که مطالعه می‌کنیم، آنقدر نظم در آنجا مشاهده می‌کنیم که به طور واضح دخالت یک قوهٔ مدبّر (قوه‌ای که کار را بر اساس توجه به هدف و از روی درک و

حکمت انجام می‌دهد) محرز است. اگر اصولی که لامارک و داروین گفته‌اند، کافی باشد برای پیدایش این نظم، در این صورت این دلیل از ادلهٔ ما برای اثبات خدا از میان می‌رود. مثلا ما می‌گفتیم وجود دندان با این ترتیب و نظم که یک هماهنگی خاصی با زندگی و احتیاجات موجود زنده دارد، دلالت می‌کند بر این که در پیدایش دندان تدبیر و عقل و شعور دخالت داشته است، حال اگر کسی بگوید با اصول طبیعیِ لایَشعُر می‌شود این را توجیه کرد بدون اینکه به قوهٔ مدبری احتیاج باشد، دیگر این دلیل از کار می‌افتد و مخدوش می‌شود.

چون خود نظریهٔ تبدل انواع هم به تدریج متکامل شده است، ما باید این نظریه‌ها را به ترتیب ذکر کنیم و از نظر هدف خودمان آن را تعقیب نماییم.

نظریهٔ لامارک

در عصر جدید کسی که معروف شده برای اولین بار این نظریه را اظهار کرده[۱]، یک مرد فرانسوی زیست‌شناس به نام لامارک است. لامارک معتقد شد این انواعی که ما امروز می‌بینیم، از یکدیگر اشتقاق پیدا کرده‌اند و این تغییراتی که در انواع وجود دارد و حتی اعضا و جوارح مختلفی که در هر موجود زنده به وجود آمده است، تابع یک سلسله اصول طبیعی است. اولین چیزی که او متوجه شد موضوع تأثیر محیط در موجود زنده بود؛ متوجه شد که وضع آب و هوا و گرما و سرما و زیاد و کم بودن آذوقه و زیاد داشتن یا نداشتن دشمن، و به طور کلی خصوصیاتی که محیط طبیعی و جغرافیایی به وجود می‌آورد، روی حیوان اثر می‌گذارد؛ به این معنا که محیط خاص عکس‌العمل خاص در حیوان به وجود می‌آورد. حیوان مجبور است در هر محیطی برای ادامهٔ زندگی خودش نوعی کار را صورت بدهد و در اثر اینکه اجبارا نوعی کار را باید صورت بدهد، خودِ کار که برایش عادت می‌شود سبب می‌شود که این حالت در او به وجود بیاید که عضوی را زیاد استعمال کند و عضو دیگری را استعمال نکند و این، تغییراتی را در وضع بدنش به وجود می‌آورد. بعد همین تغییراتِ به وجود آمده، از راه ارث به فرزندان او منتقل می‌شود. بعد در فرزند او همین تغییر متراکم به واسطهٔ اینکه او هم در همان محیط قرار گرفته است کم‌کم بیشتر می‌شود و در نسل او

---

۱. نه اینکه واقعا ـ حتی در اروپا ـ برای اولین بار او این نظریه را اظهار کرده باشد.

و نسلهای بعدی ادامه پیدا می‌کند.

مثال معروفی که ذکر کرده است زرافه است. می‌گوید مثلا ما زرافه را می‌بینیم که قسمت قُدّامی بدنش از قسمت خَلف بدنش بلندتر است و مخصوصا گردنش خیلی درازتر است. می‌گوید علتْ این بوده که این حیوان در محیطی قرار گرفته که در آن محیط آذوقه و علف روی زمین نبوده و مجبور بوده که گردن خودش را بکشد و از برگ درختها تغذی کند. این عمل مرتب تکرار شده است و در اثر تکرار، خودبه‌خود گردن این حیوان در همان زمان حیات خودش یک مقدار کشیده‌تر شده است[1]. او می‌گوید انتقال از راه وراثت شرطش این است که این خصوصیت در هر دو جنس نر و ماده باشد. بعد که این دو توالد کرده‌اند، بچه‌ای که از اینها به وجود آمده، از همان ساعت اول با گردن مثلا یک سانتی‌متر بلندتر به دنیا آمده است. بچهٔ او هم که بزرگ شده، در همین محیط بوده و باز مجبور بوده است از برگهای درختها استفاده کند و گردن خودش را کش بیاورد. گردن نسل بعدی مثلا دو سانتی‌متر از نسل پیشین درازتر بوده است و همین طور... تا به اینجا رسیده است.

روی همین حساب خواسته است تمام تغییرات و اختلافاتی را که میان انواع موجودات زنده هست توجیه کند. مثلا انسان که حالا به این شکل مستوی‌القامه است و روی دو پا راه می‌رود و دستهایش این طور و انگشتهایش این طور است، او می‌گوید این انسان با آن گوسفند در ابتدا یک جور بوده‌اند و این، محیطهای مختلف است که گوسفند را تدریجا به آن شکل خاص درآورده است و انسان را به این شکل خاص.

او همچنین نفی می‌کند که غیر از محیطْ چیز دیگری هم تأثیر داشته باشد و حتی مدعی شده است طیوری که تصویر آنها در معابد و مقابر قدیم مصر هست با طیوری که امروز در خود محیط مصر وجود دارد، یک شکل و یک وزن دارند و هیچ گونه تغییری در آنها پیدا نشده است؛ می‌گوید باید هم همین جور باشد و اگر تغییری پیدا می‌شد عجیب بود، چون محیط همان محیط است، و چون محیط وضع ثابتی داشته است اینها وضعشان ثابت مانده؛ اگر محیط تغییر می‌کرد وضع اینها هم تغییر می‌کرد.

---

۱. مثل اینکه می‌گویند بازی والیبال قد انسان را بلند می‌کند.

بنابراین لامارک معتقد به یک سیر صعودی در تشکیل ساختمان حیوانات است و می‌گوید این امر غیرقابل تردید است. من قسمتی از حرفهای لامارک را نوشته‌ام تا در اینجا برایتان بخوانم. او می‌گوید:

به هر نسبت که [به سبب] موقعیت و آب و هوا، طرز زندگی یا عادات افرادی از یک گونه دچار تغییر می‌گردد، به همان نسبت اعضا و شکل و حتی ساختمان جانور یا گیاه نیز تحول می‌یابد. تا تغییری در شرایط یک محیط زیستی داده نشود، موجودات زندهٔ آن محیط تغییر ساختمان نخواهند داد.

بیشتر ایرادی هم که بعدها افرادی مثل داروین به او گرفته‌اند، به این جملهٔ منفی اوست که: «تا تغییری در شرایط یک محیط زیستی داده نشود، موجودات زندهٔ آن محیط تغییر ساختمان نخواهند داد». امثال داروین این را قبول نکرده‌اند. لامارک گفته است:

با تغییر شرایط زیست، نیازمندیهای موجود زنده تغییر خواهد کرد. تغییر نیازمندیها عادات خاصی را فراهم می‌کند. بالأخره پس از زمان کافی، تحول قابل ملاحظه‌ای در افراد ایجاد می‌شود[1]. اگر جانوری را که به دویدن یا پرواز نمودن عادت کرده در کنج قفسی محبوس کنیم، ناچار تحت تأثیر محیط جدید زندگی، جانورْ عادت تازه‌ای کسب نموده سرعت و چالاکی دویدن و یا قدرت پرواز که یکی از مشخصات مهم جانور است تقلیل فاحش خواهد یافت.

یک حرفی هم در جنبهٔ منفی گفته است که مخصوصا باید به آن توجه کنیم چون بعد روی آن، حرف داریم و آن این است که می‌گوید: همان طوری که اگر محیط جدید نیازمندی جدید به وجود بیاورد این نیازمندی جدید تغییرات

---

۱. البته موضوع وراثت هم در اینجا گنجانده شده است.

جدیدی در عضو موجود ایجاد می‌کند (مثلا عضو جدید به وجود می‌آورد)، اگر محیط جدید بعضی از نیازمندیها را از میان ببرد (یعنی در محیطی زندگی کند که آن نیاز را نداشته باشد) عضوی که برای آن نیاز بوده است تدریجا حذف می‌شود و از میان می‌رود. مثالی که ذکر کرده مثال خیلی واضحی است (راست هم می‌گوید): اگر ما پرنده‌ای را مدتی در کنج قفسی حبس کنیم (مثلا بیشتر از یک سال) و بعد رهایش کنیم، می‌بینیم قدرت پروازش را از دست داده است.

در خود انسان این قضیه خیلی محسوس است. شاید اگر کسی قیافه‌شناس باشد و کمی در این مسائل دقت کرده باشد، اگر حتی در حمام هم (یعنی می‌خواهم بگویم به قرائن لباس نه) افراد مختلفی را ببیند می‌تواند تمیز بدهد که مثلا این آدم کارگر و دهاتی است و آن دیگری اداری است. آدمی که همیشه پشت میز می‌نشیند و از پشت میز هم که حرکت می‌کند سوار اتومبیلش می‌شود تا می‌رود به خانه‌اش، با آدمی که همیشه در بیابانها زندگی می‌کند و زیاد حرکت می‌کند، بیل می‌زند و جست و خیزهای زیادی می‌کند، اندام متفاوتی دارند. اگر در تمام کشاورزها و به طور کلی مردمی که کار می‌کنند بگردید، یک آدم خپلهٔ آنچنانی پیدا نمی‌کنید که پیه خیلی زیاد زیر پوستهایش جمع شده باشد و شکمش جلو آمده باشد و قدرت راه رفتن نداشته باشد. انسان تا در محیطی زندگی می‌کند که باید کار کند و راه برود، وضع ساختمان بدنی‌اش هم مساعد با همان محیط است، و اگر در محیطی زندگی می‌کند که از این عضو (پا) استفاده نمی‌کند، کم‌کم تغییرات [پیدا می‌شود.] البته ابتدا نامحسوس است و اثرش فقط این است که می‌بیند نمی‌تواند راه برود. شاید اگر قرنها بگذرد و این جور آدمها تناسل کنند، کم‌کم پاهایشان بکلی حذف شود و به صورت یک خیک دربیایند! آدمی که هیچ وقت راه نمی‌رود و از پا استفاده نمی‌کند، طبق نظر لامارک کم‌کم باید پاهایش حذف شود و یک خیک بشود!

البته این حرفها تا اندازه‌ای درست است. او می‌گوید مارها در ابتدا پا داشته‌اند و از جانورانی که پا داشته‌اند مشتق شده‌اند، ولی وضع محیطشان طوری بوده که مجبور بوده‌اند خودشان را پنهان کنند و بخزند زیر زمین[1]، و اینها چون نسلها و قرنها

۱. مثل مواقعی که آدم می‌خواهد خودش را در گوشه‌ای پنهان کند، که می‌خزد و دیگر احتیاجی به پا ندارد بلکه باید با شکم حرکت کند.

به این وضع زندگی کرده‌اند، کم‌کم پا حذف شده و از میان رفته است. در مورد گیاهان می‌گوید:

اگر از یک چمن، دانه‌ای را در محیط سنگلاخ بکاریم، گیاهانی که در این شرایط ایجاد شده و تکثیر یابند نژاد جدیدی را می‌سازند که با نژاد اولیه اختلاف خواهد داشت. همچنین گیاهانی را که برای زینت در باغ می‌کارند، با آنکه منشأ اصلی آنها گیاهان وحشی است، در تحت تأثیر محیطهای جدید نژادهای متنوعی می‌سازند.

لامارک یک حرفی زده است که باید به آن خیلی توجه کرد:

لامارک در توجیه عقاید خود بیان می‌نماید که تغییرات حاصله در نزد جانور در جهتی است که به نفع موجود بوده و نتیجهٔ آن، ایجاد توافق و هماهنگی بین ساختمان بدن موجود و شرایط محیط زیست می‌باشد.

این نکته را هرگز فراموش نکنید. این موضوع قطعی است که تغییراتی که در [موجود زنده] پیدا می‌شود، همیشه در جهتی است که به حال زندگی مفید است. یعنی چه؟ ببینید! این تفاوتْ میان موجود زنده و غیر زنده هست که در موجودات غیر زنده (جمادات) عوامل مؤثر همان عواملی است که به آن مثلا عوامل فیزیکی یا شیمیایی می‌گویند. مثلا تغییراتی که در وضع یک کوه پیدا می‌شود، صد در صد تابع عوامل جوّی است؛ مثل اینکه باران زیاد بیاید یا کم بیاید، بادهای تند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، درجهٔ حرارت چقدر باشد؛ یعنی کوه، این موجود جمادی، یک موجود صد در صد منفعل است و اثر را می‌پذیرد. نمی‌گویم کوه موجود فعال نیست، آن هم فعالیت دارد ولی این طور فعالیت ندارد که وقتی محیط رویش اثر می‌گذارد و برای بقای خودش نیاز به عوامل جدید داشته باشد، خودش را با عوامل جدید تطبیق بدهد و تغییراتی در خود ایجاد کند که آن تغییرات در جهت منافع و بقای وجود خودش باشد.

نظریهٔ انطباق با محیط

بعد از لامارک نظریه‌ای پیدا شده است به نام نظریهٔ «انطباق با محیط». این نظریه هم خیلی قدیمی است. نظریهٔ «انطباق با محیط» این طور نشان می‌دهد که در موجود زنده این خاصیت هست که اگر محیط برای زندگی او نامساعد باشد، با یک عامل مرموز ـ که چون غالبا از روی اراده نیست هرگز نمی‌شود تشخیص داد که چیست[1] ـ لاعَنْ شُعورٍ و لا عَنْ اِرادَةٍ وضع داخل خودش را جوری می‌سازد که با محیط جدید سازگار باشد و خودش را منطبق می‌کند.

بنابراین لامارک و دیگران این جهت را اعتراف دارند که این طور نیست که عکس‌العملی که موجود زنده در مقابل تأثیر محیط نشان می‌دهد تصادفی باشد[2]. عمده این است که محیط جدید نیاز جدید به وجود می‌آورد و نیاز جدید تغییرات جدید در حیوان به وجود می‌آورد، و تغییرات هم همیشه در جهت بقا و مصالح این موجود است.

نقد نظریهٔ لامارک

همین جا اشکالاتی (به معنی کافی نبودن برای توجیه) به نظریهٔ لامارک وارد می‌آید. به نظر شما اگر ما فقط نظرمان به تأثیر محیط و عادت و عمل و تکرار باشد، آیا مسألهٔ حذف عضو قابل توجیه است؟ می‌گوید در اثر استعمالْ عضو پیدا می‌شود و در اثر عدم استعمال حذف می‌شود؛ هر دو نارساست. در اثر استعمال، پیدایش بعضی از عضوها قابل توجیه نیست و در اثر عدم استعمال، حذف هیچ عضوی قابل توجیه نیست. این را من به صورت جزم هم نمی‌گویم، از شما سؤال می‌کنم: برای آنکه یک چشم سالم بماند، آیا غیر از این است که بدن باید کار کند و احتیاجات این چشم را تدریجا به آن برساند؟ از نظر قانون طبیعی، خودِ کار کردن به طور

---

۱. اگر از روی اراده باشد خیلی ساده است.

۲. گاهی تصادفا محیط تغییری می‌دهد که به نفع موجود زنده است، مثل همان گردن زرافه که تا حدود زیادی همین طور است. البته آنجا عمل، ارادی هم هست و خیلی عادی است؛ محیط و احتیاج ایجاب می‌کند که این حیوان گردنش را بکشد و خاصیت طبیعی کشیدن هم این است که کش بیاورد (البته در این هم خیلی حرف است)، بعد هم این تغییر با وراثت منتقل می‌شود. البته دیگران در این هم حرف دارند، ولی تا حدودی که لامارک بیان کرده خیلی ساده است.

مستقیم در سلامت چشم مؤثر است. من این جهت را قبول دارم که اگر چشم مدتی کار نکند یک عامل درونی آن را تضعیف و شاید کور هم بکند، ولی سؤال من در «چرا»ی این قضیه است؛ چرا این طور می‌شود؟ چرا اگر عضوی مورد احتیاج نشد بدن از او صرف‌نظر می‌کند و دیگر به او غذا نمی‌رساند و در واقع عملا او را طرد می‌کند؟ این با چه قانونی قابل انطباق است؟ اگر بگویند «ما می‌بینیم این طور هست»، من هم می‌گویم این طور هست و من منکر آن نیستم، تا حدودی هم مشاهدات سطحی ما از این مطلب حکایت می‌کند، ولی بحث در «چرا»ی این قضیه است؛ چرا وقتی که عضوی مورد استعمال نداشت و مورد نیاز بدن نبود، بدن عنایت خودش را از او سلب می‌کند و دیگر به آن غذای کافی نمی‌رساند و آن را شستشو نمی‌دهد و پاک و پاکیزه نگه نمی‌دارد؟ این در باب عدم استعمال است. در باب استعمال هم می‌گوییم همهٔ [موارد] مثل گردن زرافه نیست. خود لامارک می‌گوید:

> پرندگانی مانند اردک و غاز که محل زندگی‌شان در سواحل دریا بود ناچار شده‌اند که در اثر تغیر شرایط محیط زیست، مواد غذایی مورد نیاز خود را در دریا جستجو نمایند. در نتیجهٔ تلاش این جانوران برای حرکت در آب و باز نگه داشتن انگشتان و تکرار متوالی این عمل در مدت زمانی طولانی، پردهٔ نازکی که در ابتدا فقط در قاعدهٔ انگشتان آنان بود به مرور و تدریج توسعه یافت و انگشتان به وسیلهٔ این پردهٔ کامل به یکدیگر متصل و برای شنا مناسب شدند.

معتقد است که غاز و اردک و آنهایی که انگشتانشان با یک پرده به یکدیگر متصل است، در ابتدا مثل مرغهای دیگر بوده‌اند که هیچ پرده‌ای لای انگشتانشان نیست، و در اثر اینکه در محیط جدیدی قرار گرفته‌اند که احتیاج به شنا داشته‌اند، اجبار پیدا کرده‌اند که این انگشتان را خیلی حرکت بدهند. در اثر استعمال، پرده‌ای که ابتدا در قاعدهٔ انگشتان بوده کش برداشته و به مرور زمان لای تمام انگشتان را پوشانیده و به وضع امروز درآمده است. من نمی‌خواهم بگویم که این طور نبوده است (یعنی نمی‌خواهم بگویم این احتیاج دخالت نداشته)، بلکه می‌خواهم بگویم [این امر برای پدید آمدن این پرده] کافی نیست. حیوانی که در دریا می‌رفته، اگر انگشتهایش هیچ

پرده‌ای نداشته است، اول که می‌خواسته شنا کند نمی‌توانسته است شنا کند؛ یعنی قبل از پیدایش این پرده او نمی‌توانسته شنا کند و حال آنکه این پرده در محیطی پیدا شده که او شنا می‌کرده است. ما به این هم چندان اهمیتی نمی‌دهیم، مسألهٔ عمده این است: فرض کنید که همان پردهٔ خیلی کم هم در ابتدا مفید بوده است، [اما] اگر یک دستگاه درونی مدبّر در وجود این حیوان نباشد که به موازات احتیاج برای او عضو بیافریند، آیا عمل و تکرار کافی است که تدریجا این پرده را مضاعف کند و تا سر انگشتها بیاورد؟! این که دیگر یک فرمول مهم ریاضی نیست! آیا اگر یک نیروی تدبیر کنندهٔ مرموز شاعری در درون این حیوان نباشد که با توجه به احتیاج و به موازات احتیاجها عضو بیافریند، صرفِ کش دادن لای انگشتها کافی است برای اینکه یک پرده‌ای تولید بشود و تمام آن را بپوشاند؟!

از این واضح‌تر موضوع پیدایش شاخ برای جنس نر در حیوانات شاخدار است؛ می‌گویند فقط در این مورد است که [لامارک] به یک حس و نیروی درونی اعتراف کرده است. می‌گوید جنس نر روی احساس تصاحبی که نسبت به جنس ماده دارد و اینکه باید از او دفاع کند و در واقع از منافع خودش دفاع کند، خواه ناخواه در جنگ و تنازع بوده و احتیاج داشته که سلاح داشته باشد. بعد چون سرش استخوانهای محکمی داشته، با سر خودش (که شاید عضو مناسبتری برای جنگ بوده) با دیگری نزاع می‌کرده و در اثر اینکه دائما سرش را به حیوان دیگر زده، تدریجا برایش شاخ پیدا شده است. آیا اگر همان نیروی مدبّری که به موازات احتیاجاتْ عضو می‌آفریند نباشد، نفس این عمل کافی است که شاخ در آنجا ایجاد شود؟! به نظر من این خیلی واضح است که نفس این عمل کافی نیست.

در مورد این حیواناتی که پاهای باریک و بلند و گردن خیلی دراز و تنهٔ کوچک دارند و در آب زندگی می‌کنند و به آنها مرغ ماهیخوار می‌گویند، می‌گوید این حیوان مجبور بوده در آبها و لجنها زندگی کند و طعمهٔ خودش را از لای لجنها کسب کند، هم به پای دراز و هم به گردن دراز نیاز داشته است؛ یعنی نیاز داشته که تنه‌اش بیرون و پاهایش در آب قرار گیرد و گردن درازی هم داشته باشد تا ماهیها را از لای لجنها بیرون بکشد. می‌گوید در ابتدا این پاها دراز نبوده و چون احتیاج بوده است قهرا خودش را می‌کشیده (مثل آدمی که روی نوک انگشتهای پا راه می‌رود و می‌خواهد به اصطلاح پابلندی کند) و در نتیجه تدریجا پای این حیوان دراز و

درازتر شده است.

باز سؤال ما همین است: آیا نفسِ این احتیاج و نفسِ این عمل، کافی است که پاهای این حیوان قد بکشد؟ این هم باز به نوبهٔ خودش کافی نیست.

خلاصهٔ بررسی اصول نظریهٔ لامارک

پس اصل اول نظریهٔ لامارک تأثیر محیط است، اصل دوم پیدایش نیازمندیهای جدید و عادات جدید بر اساس آن نیازمندیهاست، و اصل سوم این است که این صفات با وراثت منتقل می‌شود؛ اینها اصول سه گانهٔ لامارک است. از این اصول سه گانه، ما تأثیر محیط را قبول داریم و منکر نیستیم، ولی مدعی هستیم کافی نیست. ما قاعدهٔ استعمال و عدم استعمال را قبول داریم، ولی معتقد هستیم اینها در توجیه [پیدایش یا حذفِ] عضو کافی نیستند. البته او راجع به وراثت هم [سخن] گفته است که یکی از اشکالات عمدهٔ حرفهای او همین است؛ معتقد شده است که صفات اکتسابی‌ای که موجود زنده در محیط خاص پیدا می‌کند، به فرزندان او منتقل می‌شود. باید ببینیم علم وراثت این را قبول می‌کند یا قبول نمی‌کند. بعدها آمدند این اصل سوم را بکلی باطل شناختند. بنابراین، اصل سوم او از نظر علمی مخدوش است، و اصل اول و دوم را ما منکر نیستیم ولی قائل هستیم که در توجیه [پیدایش یا حذف] عضو کفایت نمی‌کند. ما راجع به لامارک دیگر حرفی نداریم.

اصول داروین

بعد از لامارک داروین اصول دیگری آورد. تأثیر محیط را که در اصول لامارک نقش اول را بازی می‌کند انکار نکرد، ولی موضوع دیگری را تحت عنوان «انتخاب طبیعی» و «بقای اصلح» عنوان کرد که نقش عمده را در کلمات او بازی می‌کند. البته او هم باز اصل وراثت را ناچار یکی از اصول خودش قرار داده است. بسیاری از اشکالاتی که ما بر نظریهٔ لامارک وارد کردیم، بر نظریهٔ داروین وارد نیست. مثلا ما روی این حرف تکیه کردیم که لامارک می‌گوید همیشه تغییرات موجود در موجود زنده در جهت مصالح و منافع موجود زنده است؛ لامارک نتوانست توجیه کند که چرا همیشه در جهت منافع و مصالح است، ولی داروین خواسته است با اصل «انتخاب طبیعی» تا حدودی این اشکال را رفع کند و توجیه کند که با همین قوانین

لایَشعر طبیعی، تغییرات موجود در جهت مصالح صورت می‌گیرد. این را در جلسهٔ آینده بحث کنیم و ببینیم آیا چیزی که داروین گفته است کافی است یا کافی نیست؟

ما از نظر توحیدی به هیچ اصلی از اصول داروین اشکال نمی‌کنیم (اینکه علمای زیست‌شناسی از نظر خودشان اشکال کنند، حرف دیگری است) ولی ما اصول داروین را بدون دخالت دادن یک اصل ماوراءالطبیعی ـ که توضیحش را بعدها عرض خواهیم کرد ـ کافی برای تبدل انواع نمی‌دانیم و بیشتر تأکید ما روی همین جهت است که تا اصل خداشناسی به یک تعبیر، اصل علیت غایی به تعبیر دیگر و اصل وجود یک نیروی شاعر مدبّر در وجود موجود زنده به تعبیر دیگر را قبول نکنیم، تبدل انواع قابل توجیه نیست.

□

ـ محیط در ساختمان بدنی اشخاص و حیوانات البته تأثیر دارد، ولی به آن صورت که انواع مختلف و نقشهای گوناگون حیوانات تحت تأثیر محیط باشد، چنین چیزی عاقلانه نیست. مثلاً اگر گفته شود که حیوانات به خاطر دفاع از خودشان مجبور بوده‌اند که از سر خود به عنوان سلاحی دفاعی استفاده کنند و به تدریج بر اثر این ضرورت روی سر آنها شاخ پیدا شده است، پس چرا گاو دو شاخ پیدا کرده و کرگدن یک شاخ وسط سرش پیدا شده و اسب اصلاً شاخ پیدا نکرده است؟ ثانیاً چرا در اثر تغییر شرایط محیط، آن عضوِ تغییر شکل یافته به شکل اول خود درنیامده است؟ مثلاً امروزه دیگر آذوقهٔ زرافه در سطح صاف و بر روی زمین هموار و نه لزوماً در بلندیها یافت می‌شود، پس چرا گردنش کوتاه نشده است؟ بنابراین آقایان فلاسفه یک جنبهٔ قضیه را می‌بینند و آن را به تمام موارد کلیت می‌دهند که این صحیح نیست، در حالی که ما باید فرضیهٔ مذکور را به عکس تفسیر کنیم و بگوییم حیوانات مختلفی بوده‌اند؛ زرافه به همین صورت بوده، گاو به همین شکل، مگس به همین صورت و مار هم به همین شکل بوده است، منتها مار پاهای کوچکی داشته که چون وضع راه رفتنش به صورت خزیدن بوده، بعدها این پاهای کوچک حذف شده است. کما اینکه در مورد انسان هم این امر صدق می‌کند؛ بعضی انسانها بر حسب

شرایط محیطی لاغر و چابک شده‌اند، برخی بر اثر تابش زیاد آفتاب پوستشان سیاه شده و... پس به طور صد در صد فرضیهٔ مذکور را نمی‌شود پذیرفت.

استاد: جناب‌عالی نسبت به عرایض بنده چیز مخالفی نفرمودید، بلکه تأیید کردید. البته تا سخن امروز که ما حرف لامارک را نقل کردیم، بیان جناب‌عالی درست است؛ یعنی حداکثر همین مقدار است نه بیشتر. اما در نظریهٔ داروین دلایل دیگری پیدا می‌شود که مثلا از راه تشریحهای مقایسه‌ای رابطهٔ نسلی موجودات را ثابت کرده‌اند. آن مسأله را هنوز طرح نکرده‌ایم، بعد روی آن بحث می‌کنیم.

ـ فرمودید «اگر عضوی مورد احتیاج نبود چرا حذف می‌شود؟» از نظر زیست‌شناسی همان‌طور که هر عضوی که فعالیتش زیاد شد تغذیه‌اش به وسیلهٔ عروق و دستگاه تغذیه زیاد می‌شود، به همین ترتیب اگر فعالیتش کم شود تغذیهٔ آن هم کم می‌شود و ممکن است این سیر تا جایی ادامه پیدا کند که دیگر آن عضو از کار بیفتد. این از نظر زیست‌شناسی توجیه علمی دارد.

استاد: صحبت در این نیست که جریان عملی به این صورت است، صحبت در این است که چرا این طور می‌شود؟ چرا بدن تدریجا جیرهٔ غذایی آن عضو را کم می‌کند؟ من در «چرا»ی این، حرف دارم. حتی در قوای روحی انسان هم همین‌طور است؛ مثلا وقتی انسان از حافظه‌اش استفاده نکند ضعیف می‌شود، ولی اگر به طور صحیحی از آن استفاده کند تقویت می‌شود. من در «چرا»ی آن، حرف دارم و می‌خواهم ببینم «چرا»ی آن قابل توجیه است یا نه؟

۲ توحید و فرضیهٔ تکامل انواع

بحث ما دربارهٔ نظریاتی بود که در موضوع «تبدّل انواع» گفته شده است، از نـظر ارتباط این مسأله با مسألهٔ توحید و خداشناسی؛ یعنی از نظر اینکه ببینیم آیا این نظریه باید یک نظریهٔ الحادی و ضد توحیدی تلقی شود و با اعتقاد به خداشناسی سازگار نیست و یا لااقل دلایل خداشناسی را تضعیف می‌کند، یا برعکس دلایل خداشناسی را تقویت می‌کند، و یا آنکه نظریهٔ «تبدل انواع» و «ثبات انواع» هـیچ تأثیری در دلایل خداشناسی ندارد و از نظر اعتقاد به خدا و دلایلی که ما را به وجود خدا هدایت و رهبری می‌کند هیچ فرقی نیست بین این که قائل باشیم انواع عـالم ثابتند و این که قائل باشیم انواع عالم متبدّلند.

عرض کردیم که از دو جهت باید این مطلب را بررسی کنیم: یکی از نظر نفس مسألهٔ خداشناسی؛ چون مسألهٔ خداشناسی در عین اینکه یک مسألهٔ دینی و مذهبی است، یک مسألهٔ علمی و فلسفی و عقلی هم هست و مخصوصا در دین اسلام هر کسی باید به توحید که اصلِ اصول دین است، به عنوان یک مسألهٔ تحقیقی معتقد باشد نه یک مسألهٔ تقلیدی.

جهت دیگر این است که قطع نظر از اینکه نظریهٔ «تبدّل انواع» به مسألهٔ توحید و علم الهی چه ارتباطی دارد، آیا با آنچه در کتب آسمانی آمده است سازگار است یا

سازگار نیست؟ فعلا بحث ما در موضوع اول است.

چرا فرضیهٔ تبدل انواع را ناسازگار با توحید دانسته‌اند؟

آنهایی که این نظریات را ناسازگار با مسألهٔ خداشناسی دانسته‌اند، از چه نظر ناسازگار دانسته‌اند؟ چه چیزی در این نظریات وجود دارد که می‌توان فرض کرد که این مسائل با خداشناسی ناسازگار است؟ چرا در دنیای اروپا موجی به وجود آمد و این نظریه را یک نظریهٔ الحادی و کفرآمیز تلقی کردند؟ در این نظریه خصوصیاتی وجود دارد و ما باید ببینیم کدام یک از اینهاست که [از نظر آنها با خداشناسی] منافات دارد.

پایهٔ اول که اساس این نظریه است اعتقاد به قابلیت تغییر انواع جاندارهاست. آیا رابطه‌ای هست میان مسألهٔ قابلیت و عدم قابلیت تغییرْ از یک طرف و مسألهٔ اعتقاد به وجود خدا از طرف دیگر؟ یعنی آیا ملازمه‌ای هست بین اعتقاد به وجود خدا و عدم قابلیت تغییر جاندارها؟ نه، اصلا هیچ رابطه‌ای وجود ندارد بین این که کسی به وجود خدا معتقد باشد و این که قائل باشد که انواعْ قابلیت تغییر ندارند.

از اینکه بگذریم باید عوامل تغییر را بررسی کنیم. ممکن است کسی این طور فکر کند ــ البته فکر عوامانه‌ای است و علمی نیست ــ که لازمهٔ اعتقاد به وجود خدا این است که انسان خدا را مؤثر مطلق بشناسد، نه به این معنا که او را مسبّب و به‌جریان اندازندهٔ همهٔ اسباب بداند بلکه به این معنا که هیچ علتی را مؤثر در عالم نشناسد؛ اگر می‌گویند فلان بیماری شخصی را علیل کرد، بگوید نه، بیماری یا میکروب نمی‌تواند اثر داشته باشد، اگر می‌گویند فلان دارو در بهبود بیمار اثر بخشید، بگوید نه، نباید چنین حرفی زد و اصلا چیزی در دنیا مؤثر نیست؛ و چون در این نظریه (تبدل انواع) یک سلسله عوامل برای تغییر موجودات معرفی شده است پس این نظریه در نزد چنین شخصی یک نظریهٔ الحادی است. معلوم است که این حرف، حرف خیلی مهملی است و اصلا قابل بحث و طرح نیست.

یا مثلا کسی معتقد باشد که اساسا برای خلقت نباید نظامی قائل شد و لازمهٔ اینکه اشیاء مخلوق باشند این است که دفعتاً آفریده شده باشند و اگر اشیاء دفعتاً و آناً آفریده شده باشند مخلوق هستند، اما اگر تدریجا به وجود بیایند معلوم می‌شود مخلوق نیستند. این هم به نظر می‌رسد که نظریهٔ بسیار مضحکی است. بنا بر این

نظریه همهٔ خداشناس‌های دنیا، انسانها و حیوانها و گیاهها را مخلوق خدا نمی‌دانسته‌اند از باب اینکه می‌دیدند اینها با یک نظام معین به وجود می‌آیند؛ مثلا در انسان تا نر و ماده‌ای آمیزش نکنند بچه‌ای متولد نمی‌شود؛ این بچه هم ابتدا حالت نطفه‌ای دارد و بعد تدریجا در رحم رشد کرده و بزرگ شده تا به دنیا آمده است. بنا بر این نظریه اینها دیگر مخلوق خدا نیستند، برای اینکه روی حساب به وجود آمده‌اند! پس چه کسی مخلوق خداست؟ فقط آدمِ اول که او را خدا ابتدا به ساکن و بدون مقدمه آفرید، اما آدمهای بعدی را دیگر خدا نمی‌آفریند چون تدریجا به وجود می‌آیند!

این اصلا برخلاف اصول خداشناسی است و ما می‌بینیم قرآن کریم در سورهٔ مؤمنون و سوره حج وقتی می‌خواهد خلقت انسان را در همین وضعی که هست ذکر کند، همین تحولاتی را که نطفه پیدا می‌کند در کمال صراحت دلیل بر توحید قرار می‌دهد؛ در سوره مؤمنون می‌فرماید: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طينٍ. ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فى قَرارٍ مَكينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ اَنْشَأْناهُ خَلْقاً اخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخالِقينَ[1].

پس هیچ یک از این مطالب فی‌حدّ ذاته مطلبی نیست که با اصول خداشناسی منافات داشته باشد به طوری که لازمهٔ اعتقاد به خدا اعتقاد به خلاف آنها باشد.

یک مطلب هست و آن این است که الهیین و موحدین به عنوان دلیل بر خداشناسی به نظام حکیمانهٔ خلقت استناد کرده‌اند و در دلایل خودشان گفته‌اند که اگر قوهٔ مدبّری در کار نباشد و ـ به تعبیر قرآن ـ اگر آنچه که مشهود است مسخَّرِ نامشهود نباشد[2] و اگر همین قوای لاشعور طبیعت به خود واگذار شده باشند و تحت تدبیری و تسخیری نباشند، این نظام حکیمانه به وجود نمی‌آید.

اگر کسی قائل شد که همین قوانین محسوس مشهود طبیعت بدون آنکه دخالت یک شعوری (اراده‌ای، علمی، حکمتی) لزوم داشته باشد، کافی است برای اینکه این نظام حکیمانه را به وجود بیاورد[3]، یکی از دلایل خداشناسی، بلکه از نظر عمومیتْ

---

۱. مؤمنون / ۱۲ ـ ۱۴.

۲. قرآن زیاد تعبیر به «تسخیر» می‌کند، و همچنین تعبیر «تدبیر» نیز در قرآن آمده است: فَالْمُدَبِّراتِ اَمْراً (نازعات / ۵).

۳. چه قائل به ثبات انواع باشد و چه قائل به تبدل انواع. البته الان ثبات انواع طرفدار ندارد.

عمده‌ترین دلیل خداشناسی مخدوش و تضعیف می‌شود. آنوقت به ما این طور می‌توانند بگویند که شما همیشه از راه مخلوقات و نظمی که در ساختمان آنها هست بر وجود خدا استدلال می‌کنید و می‌گویید «این نظم و نظامِ غایی خود به خود به وجود نمی‌آید، پس حسابی و حسابگری هم در کار است»، ما بر اساس دلایل علمی ثابت می‌کنیم که همین قوانین غیرشاعر و طبیعی کافی است برای به وجود آوردن این نظم، پس دلیل شما از میان می‌رود. اگر این طور باشد این فرضیه با نظر الهیون تماس پیدا می‌کند.

حالا ما باید ببینیم که آیا نظریات داروین دلیل الهیون را در باب نظام عالم تضعیف می‌کند یا تضعیف نمی‌کند، و برخوردش با دلیل الهیون در کجاست.

همان طور که نوشته‌اند[1]، اساس فکر داروین در تبدل انواع «انتخاب طبیعی» است، برخلاف لامارک که اساس فکرش در تبدل انواع مسألهٔ «تأثیر محیط» و بعد «پیدایش عادات متناسب با محیط» بود. لامارک می‌گفت محیطهای مختلف احتیاجات مختلفی برای موجود زنده به وجود می‌آورد و این احتیاجاتْ عادات و فعالیتهای جدیدی را در موجود زنده ایجاد می‌کند و عادات و فعالیتهای جدید کم‌کم منشأ آن می‌شود که تغییرات و اعضای نوی در بدن موجود زنده به وجود بیاید. ما راجع به اینها بحث کردیم. بحث ما راجع به این نبود که آیا محیط اثر دارد یا اثر ندارد و آیا استعمال و عدم استعمال عضو در رشد یا تضعیف عضو می‌تواند مؤثر باشد یا نه؛ به نظر ما قطعا اثر دارد و کسی از این جهت نمی‌تواند ایراد بگیرد. آنجا عرض کردیم صحبت در این است که آیا همینها کافی است برای به وجود آمدن این نظامات و تشکیلات، یا کافی نیست؟ گفتیم کافی نیست. خود لامارک هم از کسانی است که در ضمن حرفهایش در کمال صراحت ادعا می‌کند که اینها به تنهایی کافی نیست و در آخر هم همان نظریهٔ الهیون را در اینجا دخالت می‌دهد، که چون از بحث ما گذشته است دیگر تکرار نمی‌کنیم.

---

۱. من، هم ترجمهٔ کتاب **بنیاد انواع** داروین را دارم و هم کتاب آقای دکتر محمود بهزاد (چاپ پنجم با اصلاحات و اضافات) را که در این کار تخصص دارد و چندین کتاب در این زمینه نوشته است. عبارتهای این کتاب واضح‌تر و روشن‌تر است و قسمتهای زیادی از متن کتاب **بنیاد انواع** را هم نقل کرده است. البته کتابهای دیگری هم در این زمینه داشتم ولی این کتاب را انتخاب کردم.

پایهٔ فکر داروین

داروین برای عللی که لامارک گفته است، در درجهٔ دوم اثر قائل است و عامل عمده برای تبدل انواع را چیز دیگر می‌داند. می‌گویند پایهٔ فکر او از اینجا شروع شده است که اولین بار متوجه قابلیت تغییر انواع در انتخابهای مصنوعی در گیاهان و حیوانات شد و دید کسانی که حیوانات اهلی دارند برای هدفهای زندگی خودشان نژادها را تغییر می‌دهند و معمولاً هم کاملتر می‌کنند[1]. دید آنها از میان افراد یک نوع انتخاب می‌کنند[2]، مثلا یک سگ که هفت تا بچه می‌آورد، کسی که می‌خواهد در میان این بچه‌ها یک سگ خوب برای گله انتخاب کند می‌بیند کدام یک بهتر است و آن را انتخاب می‌کند. بعد، از میان بچه‌های آنها باز یکی دو تا را انتخاب می‌کنند و وقتی همین طور پیش می‌روند، کم‌کم اساسا [نژاد] عوض می‌شود. بعد خودش هم در این قضیه تجربیات زیادی کرد. داروین دید که قابلیت تغییر در جنس حیوان وجود دارد و به این فکر افتاد که پس قابلیت تغییر در حیوان است و اختصاص به حیوانات اهلی ندارد و حیوانات اهلی و غیر اهلی در قابلیت تغییر فرقی ندارند، چیزی که هست، انسان با ارادهٔ خودش این تغییرات را به وجود می‌آورد. بعد به فکر افتاد ببیند آیا نظیر این کاری که انسان با دست خودش می‌کند، در طبیعت با عوامل طبیعی صورت می‌گیرد یا صورت نمی‌گیرد.

تأثیر نظریهٔ مالتوس بر داروین

نوشته‌اند در همین اثنا بود که نظریات معروف مالتوس (دانشمند اقتصادی معروف که گویا کشیش هم بوده است) راجع به افزایش جمعیت، نظر داروین را جلب کرد. نظریهٔ او این بود که نیروی توالد و تناسل به طور کلی در انسان زیاد است به طوری که با یک تصاعد هندسی بالا می‌رود، و با این تصاعدی که جمعیت بالا می‌رود مواد غذایی زمین هرگز وافی به جمعیت نیست. بعد او گفت همیشه این توازن و تعادل را میان افراد بشر و مواد غذایی موجود، قحطیها، جنگها، مرضهای مسری و... ایجاد می‌کنند و اگر اینها نباشند اصلا بشر از گرسنگی می‌میرد. بعد هم پیشنهاد کرد که از

۱. همین کاری که از قدیم معمول بوده است.
۲. معمولا دهاتیها این کار را می‌کنند.

تکثیر اولاد جلوگیری شود برای اینکه مواد زمین کافی باشد.

از اینجا برقی در مغز داروین پیدا شد که این امر اختصاص به انسان نـدارد، چون مربوط به این است که قوهٔ تکثیر اولاد در انسان زیاد است در حالی که این قوه در همهٔ حیوانات زیاد است؛ و مواد غذایی و احتیاجاتی که در طبیعت هست، به این اندازه‌ای که قدرت تولید در طبیعت هست وافی نیست، مسکن و سایر احتیاجات هم کافی نیست. حتی او موضوع انتخاب جنسی را هم پیش کشید که البته می‌گویند در مقابل عامل غذا عامل ضعیفی است. از اینجا متوجه عامل «تنازع بقا» در طبیعت شد و گفت از باب اینکه بر روی زمین مواد غذایی وافی برای حیوانات وجود ندارد، خواه ناخواه مجبورند که همیشه در یک کشمکش و تنازع دائم[1] زندگی کنند و در این تنازع، خواه ناخواه آن که قویتر و نیرومندتر است غالب می‌شود و باقی می‌ماند و آن که ضعیفتر است، یا کشته می‌شود یا غذا به او نمی‌رسد و می‌میرد.

اصل دیگر داروین

ضمنا داروین متوجه اصل دیگری شد و آن اصل این است که بچه‌های حیوانات «یک قالب» و «یک‌ریخت» از یک پدر و مادر متولد نمی‌شوند و مثل جنسهایی که از کارخانه‌ها صادر می‌شود نیستند؛ مثلا اگر کارخانهٔ بلورسازی استکان می‌سازد تمام استکانها صد در صد یک جور است، ولی حیوانات این طور نیستند، از باب اینکه علل و شرایط زیادی در تکوّن فرزندان آنها دخالت دارد. حیوانهایی کـه از یک پدر و مادر به وجود می‌آیند از همان نوع پدر و مادر هستند، امـا خـصائص فردی خیلی فرق می‌کند؛ رنگها و شکلها و اندامها صد در صد یک جور نـیست، درشتی و کوچکی و هوش و ذکاوت صد در صد یک جور نیست، پس قهرا قابلیت بقای آنها هم صد در صد یک جور نیست، بعضی قویتر و نیرومندترند، بعضی نه؛ چون علل زیادی دخالت دارد که هنوز علم نتوانسته آنها را تحت ضـبط درآورد. پس وقتی افرادی که از یک نوع به دنیا می‌آیند با اختلافاتی به دنیا می‌آیند، قهرا در نزاعی که در می‌گیرد آن که اتفاقا و تصادفا و با علل غیرقابل ضبط با امتیازاتی به دنیا آمده است در این نزاع برنده می‌شود و دیگری خواه ناخواه محکوم به انقراض

۱. تنازع میان افراد یک نوع با افراد نوع دیگر و احیانا تنازع میان افراد یک نوع.

است و از میان می‌رود. او که با امتیازی باقی می‌ماند این امتیاز را بـه وراثت بـه فرزندان خودش منتقل می‌کند و نتیجه این می‌شود که نسل دوم با یک فرق نسبت به نسل اول می‌آید (نسل اول در سطح پایین‌تری بود). در میان افراد نسل اول یک فرد ممتاز بود و چون این فردِ ممتاز با امتیازش تولید فرزند می‌کند (یعنی امتیاز خودش را به فرزندانش منتقل می‌کند) تمام فرزندان او با همهٔ آن امتیازات می‌آیند. پس قهرا مجموع فرزندان او در سطحی بالاتر از فرزندان نسل پیشین به دنیا می‌آیند. ولی در عین حال در خود اینها هم یک اختلافات فردی هست؛ بعضی با امتیازات بیشتر و بعضی با امتیازات کمتر. باز آن که با امتیازات بیشتر است باقی می‌ماند و آن که با امتیازات کمتر است از میان می‌رود و دو مرتبه در نسل بعد در سطح بالاتری حیوان به وجود می‌آید. پس عامل وراثت در اینجا دخالت می‌کند که امتیازاتی که با کمک قانون تنازع بقا باقی مانده است در نسلهای بعدی محفوظ بماند. به همین تـرتیب نسلها یکی بعد از دیگری در سطح بالاتری قرار می‌گیرند و با امتیازات بیشتری به وجود می‌آیند و به این وسیله تکامل صورت می‌گیرد.

نقطهٔ برخورد نظریهٔ داروین با برهان نظم

اگر برخوردی میان نظریهٔ داروین و دلیل الهیون در باب نظام خلقت باشد هـمین جاست که ممکن است کسی این طور بگوید: این نظامی که در عالم پیدا شده است نتیجهٔ این امتیازات پی‌درپی است که هر کدام از آنها به طور تـصادف بـه وجـود آمده‌اند ولی به حکم قانون تنازع بقا و بقای انسب و اصلح هـر امـتیاز کـوچکی باقی‌مانده است و به امتیاز دیگر اضافه شده است و مجموعهٔ این امـتیازات طـی میلیونها نسل این نظام موجود را به وجود آورده است. وقتی که ما مثلا یک انسان را در نظر می‌گیریم می‌بینیم که برای نظامات خلقت این انسان کتابها باید نوشت. اگر این انسان ابتدائا با همین امتیازات و خصوصیات به وجود آمده بود قابل توجیه نبود که خود به خود به وجود آمده باشد بدون اینکه قوهٔ مدبّری دخالت داشته باشد، اما این انسان با این وضع آناً به وجود نیامده است، بلکه دنبالهٔ حرکتی است که صدها میلیون سال ادامه داشته تا به اینجا رسیده است. هر یک از خصوصیاتی که در این انسان هست شاید مثلا در یک قرن پیدا شده و مجموعشان روی هم این مجموعهٔ نظام را به وجود آورده است.

اینجاست که میان دلیل الهیون از یک طرف و نظریهٔ «تبدل انواع» داروین از طرف دیگر تماسی پیدا می‌شود. اگر همینها که داروین گفته است، برای پیدایش نظام موجود کافی باشد[۱]، باید گفت آن دلیل الهیون ناتمام است؛ یعنی آن دیگر دلیل نمی‌شود بر وجود خدا، نه اینکه دلیل بر نفی وجود خداست. و اما اگر کافی نباشد (همچنان که از لابلای حرفهای خود داروین هم فهمیده می‌شود که او هم مثل لامارک در آخر درک کرده است که آنچه می‌گوید کافی نیست) در نهایت باید برای به وجود آمدن مجموعهٔ این نظامات، به عللی که به قول خود او مجهول است قائل بشود[۲].

اما راجع به این موضوع که در کجا نظریهٔ داروین با دلیل الهیون تصادم پیدا می‌کند، این قسمت را از روی کتاب دکتر محمود بهزاد که واضح‌تر و مفصل‌تر نوشته است برایتان می‌خوانم:

> گرچه داروین اصل انسان را از آن صورتی که تا آن زمان تصور می‌کرده‌اند خارج می‌سازد و نشان می‌دهد که قانون تحول و تکامل باعث پیدایش انسان شده و خداوند انسان را به صورت خود[۳] و ابتدا به ساکن نیافریده است، و روی آن اصلْ مورد حملهٔ اهل کلیسا قرار می‌گیرد تا به حدی که او را مشرکی بی‌نظیر معرفی می‌کنند، مع هذا داروین چنانکه از نوشته‌هایش بر می‌آید به هیچ وجه نفی صانع نمی‌کند، بلکه فقط وجود هدفهایی را که متکی به پندارهایی بی‌اساس دربارهٔ چگونگی تشکیل عالم جانداران است، نمی‌پذیرد... در آغازِ جهانگردی به کلیهٔ نوشته‌های کتاب مقدس ایمان کافی نشان می‌دهد، ولی در طی سفر از مشاهدهٔ تنوع عجیب جانوران و گیاهان و رابطهٔ آنها با یکدیگر و با محیط زندگی، افکار جدیدی

---

۱. نمی‌گوییم «اگر صحیح باشد»، می‌گوییم «اگر کافی باشد»، چون ما گفتیم هیچ یک از اینها را که عاملی است از عوامل طبیعت، نمی‌شود به خودی خود انکار کرد.

۲. ـ آیا مسیحیین از همین جهت با داروین مبارزه کردند؟

استاد: من خیال نمی‌کنم مسیحیین از نظر خداشناسی و به عنوان یک مسألهٔ علمی و عقلی با داروین مبارزه کرده باشند، بلکه به عنوان اینکه این حرفها بر ضدّ تورات است با او مبارزه کرده‌اند.

۳. همان جمله‌ای که در تورات هست و عربی آن این است: إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صورَتِهِ.

به او دست می‌دهد. مخصوصا وقتی «انتخاب طبیعی» را در تحول جانوران و گیاهان مؤثر می‌بیند، چنین به نظرش می‌رسد که این عامل طبیعی در تولید انواع مختلف جانداران همان نقشی را بازی می‌کند که معمولاً به خدا نسبت می‌دهند[۱]. ولی با وجود قبول علل طبیعی برای ظهور انواع مختلف جانداران، همواره به خدای یگانه مؤمن باقی می‌ماند و تدریجا که سن او افزایش حاصل می‌کند، احساس درونی مخصوصی به درک قدرتی مافوق بشر در او تشدید می‌گردد تا به حدی که معمای آفرینش را برای انسان لاینحل می‌یابد.

این را من فقط از آن جهت نقل کردم که خود داروین هم متوجه می‌شود که در کجا نظریهٔ او با نظریهٔ الهیون اصطکاک و تماس پیدا می‌کند. از نظر ما اینکه جاندار قابل تغییر باشد، اینکه شرایط محیط از عوامل تغییر باشد، اینکه تغییر عادات و استعمال و عدم استعمال عضو مؤثر باشد و کسی آن را به عنوان یک عامل بشناسد، ربطی به خداشناسی ندارد؛ همچنین تغییرات فردی و امتیازات خصوصی و اینکه کسی قائل به تنازع بقا ــ چه در انسانها و چه در غیر انسانها ــ بشود، با خداشناسی منافات ندارد. (البته در خصوص تنازع بقا، ما دربارهٔ غیر انسانها چیزی در قرآن نداریم، ولی دربارهٔ انسانها این آیه هست که: وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ[۲] اگر این طور نبود که خداوند بعضی از مردم را به وسیلهٔ بعضی دیگر دفع می‌کند، زمین فاسد و خراب می‌شد.)

بله، یک مطلب هست که ما آن را در این مبحث نمی‌خواهیم طرح کنیم بلکه در آن مبحثی که تحت عنوان «خیر و شرّ و حکمت بالغه» داریم، به عنوان ایرادات ذکر می‌کنیم، و مطلب مهمی هم هست که البته مورد توجه قدما نبوده چون آن را کشف نکرده بودند. آن مطلب این است: همین حرفی که مالتوس گفته است (عدم توازن میان مقدار تولید در جاندارها و مقدار مواد غذایی موجود در طبیعت) ممکن است

۱. پس چیزی را که به خدا نسبت می‌دهند و عامل آن را خدا می‌دانند (مثلا ما می‌گوییم چرا در فلان موجود فلان عضو به وجود آمد، می‌گویند خدا این‌طور خلق کرده است تا برای فلان هدفْ درست باشد) داروین دید که علت آن همین عامل طبیعی است.

۲. بقره / ۲۵۱.

به عنوان یک دلیل مخالف با دلیل نظام خلقت آورده شود. ببینید! یک وقت صحبت در این است که خود این دلیلی که به عنوان نظام خلقت می‌آورید اصلا دلیل نیست، ولی یک حرف دیگر[1] این است که اگر در دنیا در بسیاری از موجودات نظاماتی دیده می‌شود ـ که زیاد هم هست ـ در گوشه و کنارْ لانظامهایی هم دیده می‌شود. اگر آن نظامات قابل توجیه نیست مگر با فرض خدای صانع حکیم و مدبّر، آن لانظامها هم با فرض وجود خدا قابل توجیه نیست. مثال می‌زنند به ناقص‌الخلقه‌ها (مثلا آدمهای شش‌انگشتی) یا پستان برای مرد (می‌گفتند مرد چرا پستان داشته باشد؟! این چیزی است لغو و بی‌اثر!) و از این قبیل. خلاصه آیا اینکه هیچ توازنی میان میزان تولید در جاندارها و مواد غذایی برای آنها در عالم وجود ندارد و این توازن را قحطیها، جنگها، زد و خوردها، تنازع بقاها و... به وجود می‌آورد[2]، با حکیمانه بودن این نظام سازگار است یا سازگار نیست؟

این را ما جداگانه بحث می‌کنیم، ولی فعلا بحث در این است که [با این سخن] آیا خود این دلیلِ «نظام» در موردی که استعمال دارد، ضعیف می‌شود یا ضعیف نمی‌شود؟

ما گفتیم که راجع به سایر عوامل [غیر از عامل تنازع بقا] از نظر خداشناسی بحثی نداریم، والّا از نظر علمی روی اینها خیلی بحث کرده‌اند و از همه مهمتر بحثی است که روی وراثت کرده‌اند. لامارک و داروین مسألهٔ وراثت را در تغییرات سطحی‌ای که در سلولهای عادی بدن انسان پیدا می‌شود [جاری و این تغییرات را] قابل انتقال می‌دانسته‌اند. بعدها علما گفتند که این حرف درست نیست و [فقط] تغییراتی با وراثت به فرزندان منتقل می‌شود که در سلولهای جنسی پیدا شود والّا تغییری که در سلولهای ظاهری پیدا شود، خیلی سطحی است و تابع محیط است و محیط که عوض شود فورا به اصل اول بازگشت می‌کند. همچنین بر مسألهٔ استعمال و عدم استعمال، از نظر علمی خیلی نقضها کرده‌اند. به مسألهٔ انتخاب طبیعی و بقای اصلح به شکلی که داروین گفته است نیز انتقاد کرده‌اند.

علما البته راجع به اینها ایراداتی گرفته‌اند، ولی ما از نظر اصول خداشناسی

۱. نفس این حرف از قدیم بوده، ولی نه در این مورد.

۲. امروز تقریبا مسلّم شده که همین طور است.

بحث می‌کنیم که در کجا با این اصول تماس دارد یا تماس ندارد و می‌خواهیم بگوییم فرضا هم این طور باشد، با خداشناسی ارتباط ندارد؛ یعنی چه حرف داروین ـ تا آن قسمتهایی که عرض کردیم ـ درست باشد و چه درست نباشد، با اصول خداشناسی ارتباط ندارد مگر در همان یک قسمتی که عرض کردیم.

پس اگر نظریات داروین ـ به فرض درستی ـ کافی باشد برای این نظام، دلیل الهیون ضعیف است و اگر نه، نه. حالا ببینیم کافی هست یا کافی نیست.

اعتراف داروین به وجود قوهٔ فعّالهٔ ماوراءالطبیعی

خود داروین در جاهای مختلفی از کتابش و در گوشه و کنار حرفهایش اعتراف می‌کند که بالأخره باید به عامل مجهولی برای پیدایش این تغییرات معتقد شد؛ یعنی می‌گوید همهٔ این عواملی که من ذکر می‌کنم باز هم معما را حل نمی‌کند. حتی می‌گوید که به من اعتراض کرده‌اند که تو برای «انتخاب طبیعی» مانند یک قوهٔ فعالهٔ ماوراءالطبیعی نظر می‌دهی؛ چون او آنجا که می‌گوید «طبیعت، اصلح را انتخاب می‌کند» از حدودی که «خود به خود انتخاب می‌شود» بیشتر است و اصلا او نشان می‌دهد که مثل اینکه طبیعت خودش به سوی انتخاب می‌رود؛ یعنی همان توجه به هدف و همان که الهیون می‌گویند «اصل توجه به غایت».

بدنامی اصل توجه به غایت، نزد اروپاییها

من نمی‌دانم چرا این «اصل توجه به غایت» این قدر در میان اروپاییها بدنام شده است؟! به آن «فینالیزم» می‌گویند. کتابی هست به نام فرضیه‌های تکامل که معلوم می‌شود بچه‌ای آن را نوشته و خیلی هم روی آن زحمت کشیده و آنچنان با این فینالیزم دشمنی به خرج می‌دهد [که می‌گوید] «آلودگیهای فینالیستی»! من نمی‌دانم علت این دشمنی چیست؟! شاید علتش این باشد که دربارهٔ اصل علیت غایی حتی در میان مسلمین هم گاهی حرفهای کودکانه‌ای گفته‌اند که با نظریات علمی جور در نمی‌آید. خود فرنگیها در چند کتاب ـ از جمله در همان کتاب فرضیه‌های تکامل ـ نقل می‌کنند[1] که کشیشی گفته «این خطوطی که روی طالبی هست برای این است که

---

۱. من اولین بار در کتاب انور خامه‌ای (یکی از توده‌ای‌ها) خواندم.

وقتی ما می‌خواهیم برای بچه‌ها طالبی قسمت کنیم، قاچ قاچ قسمت کنیم». اگر بنا شود علت غایی را این طور توجیه کنیم و هدف از خطوط روی طالبی را این بدانیم که ما بفهمیم چطور کارد را روی طالبی قرار دهیم و آن را تقسیم کنیم، واضح است [که قابل قبول نیست.] اما اگر مقصود از اصل علت غایی این است که سیر طبیعت یک سیر هدفی است و یک نوع نور و عشق به کمالی در ذات طبیعت قرار دارد و طبیعت سر دو راهی‌ها قرار می‌گیرد و راه اصلح را انتخاب می‌کند، در این صورت چاره‌ای از آن نیست.

داروین و لامارک جریان واقعی طبیعت را حس می‌کرده‌اند

اگر حرفهای داروین صد در صد هم درست باشد، بالأخره باید به این [عامل ماوراءالطبیعی] معترف شد. اگر «موتاسیون» یا جهش هم درست باشد ـ کما اینکه گویا حالا دیگر تأکید روی این اصل است نه روی تغییرات تدریجی ـ باز تا این عامل مجهولی که آنها می‌گویند و همان اصلی را که الهیون در باب نظامات خلقت گفته‌اند، دخالت ندهیم، پیدایش موجودات زنده قابل توجیه نیست. هم لامارک و هم داروین چون شخصا مطالعه داشته‌اند و از نزدیک اشیاء را می‌دیده‌اند ـ بالأخره مرد عالم با غیر عالم فرق می‌کند ـ با اینکه تأکیدشان روی علل طبیعی بوده، ولی در عین حال آن جریان واقعی طبیعت را حس می‌کرده‌اند که به چه شکل و چه نحو است. داروین می‌گوید به من می‌گویند تو که می‌گویی «انتخاب طبیعی» آخر به صورت یک قوهٔ فعالهٔ ماوراءالطبیعی تعبیر می‌کنی. بعد می‌گوید البته این تعبیرات، تعبیرات مَجازی است که من می‌گویم و شما به کلمهٔ «انتخاب» خیلی خرده‌گیری نکنید. بالأخره در بعضی از حرفهایش می‌گوید: حالا اگر ما برای طبیعت شخصیت قائل شدیم چه مانعی دارد؟ «برای طبیعت شخصیت قائل شدن» همین حرف [الهیون] است. طبیعت چه شخصیتی دارد؟ طبعا مقصود او شخصیت اجتماعی نیست، بلکه مقصود این است که خود طبیعت (یعنی طبیعت موجود زنده) هم نقشی دارد. همیشه نباید دنبال عوامل خارجی رفت که عوامل خارج از وجود این موجود زنده چه اثری روی آن بخشیده است، در خود این موجود زنده هم یک میل به تکامل و توجه به هدفی وجود دارد. این [مطلب] را من از قسمتهای مختلف این کتاب برایتان می‌خوانم. بعضی از قسمتها قدری ابهام دارد و بعضی نه. می‌گوید:

گفته‌اند من از انتخاب طبیعی مانند نوعی قوهٔ فعاله یا قدرت مافوق‌الطبیعه صحبت می‌کنم[۱]، ولی چه کسی به مؤلفینی که از اثر قوهٔ جاذبه سخن می‌گویند و آن را تنظیم‌کنندهٔ حرکات سیارات می‌دانند ایرادی می‌کند؟ هر کسی معنی این اصطلاحات مجازی را می‌داند و ضرورت آنها را برای روشن ساختن بحث به ایجاز سخن درک می‌کند. در عین حال خیلی مشکل است در این اصطلاح از شخصیت دادن به طبیعت اجتناب شود[۲]. انسان روی صفات ظاهری و مرئی جانداران می‌تواند مؤثر باشد، در صورتی که طبیعت (اگر مجاز باشم تحت این اسم به بقای اصلح شخصیت دهم) به ظواهر نمی‌پردازد اگرچه ظاهر فایده‌ای برای موجود زنده در برنداشته باشد[۳]. طبیعت می‌تواند روی اعضای داخلی و کنترلی اختلاف ساختمانی جسمانی و تمام اعمال حیاتی مؤثر باشد. انسان فقط یک منظور دارد و آن انتخاب جاندار است به نفع خود، ولی طبیعت انتخاب را به نفع موجود صورت می‌دهد. طبیعت به صفات انتخاب شده میدان عمل می‌دهد و این کار، عمل انتخاب را تقویت می‌کند، در صورتی که انسان، زادگانِ آب و هوای مختلف را در یک ناحیه جمع می‌کند و از صفات منتخبه ندرتاً به طرز مخصوص برازنده استفاده می‌نماید.

ایرادی که به فرضیهٔ لامارک و داروین گرفته شده است

اصل مطلب در راز تکامل است. این موجودها بنا بر «تبدل انواع» از ساده‌ترین حالات به پیچیده‌ترین و منظم‌ترین حالات رسیده‌اند. این را می‌دانید که از جمله ایرادهایی که به امثال لامارک و داروین کرده‌اند این است که در ساختمان موجود زنده جهازاتی هست که فقط وقتی که به صورت کامل باشد به حال موجود مفید است، اما اگر ناقص باشد اصلا به حال موجود مفید نیست. یک وقت هست که حساب یک چیز نظیر حساب پول است؛ پول از یک ریالِ آن به حال انسان مفید

۱. آنها از این کلمات خیلی می‌ترسند، چون وقتی می‌گویند «قدرت فعاله و مافوق‌الطبیعه» فورا حرفهای کشیشها به یادشان می‌افتد و لهذا زود نفی می‌کنند.
۲. هنوز این عبارت او خیلی صراحت ندارد، ولی عبارتهای بعدی صراحت دارد.
۳. یعنی تا فایده‌ای نداشته باشد، طبیعت به آن نمی‌پردازد.

است و هرچه بالا برود بیشتر مفید است. پول را انسان تدریجا جمع می‌کند و آن پول اول را هم که جمع شده است نگهداری می‌کند. ولی یک چیز هست که فقط وقتی تمام مجموعه به صورت کامل به وجود بیاید آن اثر بر وجودش بار می‌شود و حتی اگر یک جزءِ ناقص در آن باشد به درد نمی‌خورد، مثل یک کارخانه. یک کارخانهٔ قند آن وقت مفید است که تمام ابزارهایش کامل و مجهز سوار شده و به کار بیفتد، والّا اگر یکی از لوازمش نباشد [مفید نیست.] گاهی می‌بینید که کارخانه‌ای عظیم به لوازم یدکی احتیاج پیدا می‌کند و چون نیست خسارت زیادی را متحمل می‌شوند تا وقتی که آن لوازم یدکی را پیدا کنند.

این تشکیلات و نظاماتی که در جاندارها هست این طور نیست که هر جزئی به تنهایی خودش مفید باشد، بلکه به صورت دستگاه و کارخانه است. مثلا چشم به حال انسان مفید است، ولی چشم یک دستگاه بسیار بسیار مجهزی است که اگر تمام این دستگاه موجود باشد می‌شود از چشم استفاده کرد و اگر نباشد نمی‌توان استفاده کرد. اگر تمام آن وجود داشته باشد ولی یک عصب یا یک پرده از آن اعصاب وجود نداشته باشد فایده ندارد.

و لهذا نه نظریهٔ لامارک می‌تواند پیدایش چشم را توجیه کند و نه نظریهٔ داروین. بنا بر نظریهٔ لامارک که می‌گوید «انسان در محیطی که مقابل آفتاب قرار می‌گیرد به چشم احتیاج پیدا می‌کند و بعد مجبور به استعمال می‌شود» آیا اگر یک موجود زنده در چنین محیطی یک نقطهٔ بدن خودش را مرتبا تحریک کند چشم به وجود می‌آید؟! اگر یک ذره از آن چیزهایی که در چشم هست (مثلا یک برآمدگی مختصر) [به تنهایی] قدری به حالش مفید بود می‌گفتیم بسیار خوب، تدریجا در نسل بعد یک مقدار بیشتر و در نسل بعدتر یک مقدار بیشتر [شده] تا بعد از میلیاردها سال چشم انسان و حیوانات به وجود آمده؛ اما فرض این است که این طور نیست و این چشم یک کارخانهٔ عظیمی است که تا تمام آن به وجود نیاید فایده‌ای به حال موجود زنده ندارد. من نمی‌خواهم بگویم چشم در یک «آن» پیدا شده، [بلکه می‌گویم] یا باید این طور باشد که مثلا با یک جهش (به قول آنها) پیدا شده باشد، یا اگر هم تدریجا پیدا شده، طبیعت از همان روزی که شروع کرده که تدریجا این چشم را به وجود بیاورد هدف داشته و متوجه آن آخرین مرحله و نقطه بوده است، والّا به طور تصادفی با این قوانین استعمال و عدم استعمال لامارک یا

تنازع بقا و انتخاب اصلح داروین، دستگاه چشم یا دندان یا ریه یا قلب بلکه هر دستگاهی که فقط به صورت دستگاه در وجود موجود زنده مؤثر است، قابل توجیه نیست.

راز تکامل

بنابراین در راز تکامل و اینکه موجودات به سوی کمال می‌روند، در نهایت باید به این مطلب توجه کرد که طبیعت، آن کمال آخر را از اول در نظر داشته و متوجه به سوی آن بوده است و اگر در مراحلی مقدماتش را تهیه می‌کرده و هنوز اثری از آن نمی‌گرفته است، برای این بوده که می‌خواسته در آینده، کامل آن را برای نسلهای بعد به وجود بیاورد. داروین در راز تکامل یک حرف مبهم معناداری گفته است و عبارت هم از خود اوست که اینجا آورده‌اند:

> انتخاب طبیعی با حفظ کردن و جمع نمودن تدریجی تغییراتی که در شرایط زندگی به حال موجود زنده مفید است، در هر جانداری مؤثر واقع می‌شود. نتیجهٔ غایی این انتخاب آن است که هر جاندار بیش از پیش با شرایط محیط زندگی سازش یابد. پس این تکمیل دائمی باید قسمت اعظم موجودات زندهٔ منتشره در روی زمین را به سمت کمال تدریجی سوق دهد[۱].

در یک جا بعد از آنکه عوامل تغییر را ذکر می‌کند ـ که ما گفتیم آن عوامل را قبول داریم و ایرادی به آن نداریم، ولی از نظر خود او هم علاوه بر اینها یک عامل مجهول دیگری هم هست ـ می‌گوید:

> اما آنچه محقق است آن است که بسیاری از تغییراتِ شبیه در محیطهای مختلف حاصل می‌شود و عدهٔ زیادی از تغییرات گوناگون در محیط معینی به ظهور می‌رسد.

۱. با آن مقدار بیاناتی که او گفته است، کافی نیست.

داروین متوجه این مطلب ـ که خصوصا مخالف نظریهٔ لامارک است ـ شده است. آنها می‌گفتند محیط مؤثر است، بعد دیدند که گاهی در محیطهای مختلف اثر واحد پیدا می‌شود و در محیط واحد آثار مختلف پیدا می‌شود؛ یعنی قانون تأثیر محیط، صد در صد صادق نیست.

از همهٔ حرفهای او صریح‌تر در باب اصل علت غایی این مطلب است که بعد از آنکه می‌گوید بسیاری از تغییراتِ مثل هم در محیطهای مختلف پیدا می‌شود و تعداد زیادی از تغییرات گوناگون در محیط واحد پیدا می‌شود، می‌گوید:

> عامل مهم باید قاعدتا تمایل به تغییر باشد که تحت اثر عامل مجهولی صورت می‌گیرد.

این همان حرف الهیون است.

□

ـ ...[1]

استاد: من معتقدم که با نظریهٔ «تبدل انواع» نمایش اصل علت غایی را خیلی بهتر می‌شود درک کرد.

> ـ جناب‌عالی راجع به تکامل صحبت فرمودید، اما راجع به تبدل انواع که بیشتر با خداشناسی و قرآن و سایر کتابهای مذهبی تناسب دارد صحبتی نفرمودید.

استاد: عرض کردیم که طرح مسأله از نظر تماس با کتابهای مذهبی، مرحلهٔ بعدی است. تکامل هم که عرض کردیم، مقصودمان فقط تکامل فرد نبود بلکه مقصود همان تکامل نوعی و همان رابطهٔ نسلی بود. و عرض کردیم که بین خداشناسی به عنوان یک مسألهٔ عقلی و علمی، و اینکه قائل بشویم رابطهٔ نسلی افراد هر نوعی فقط با اجداد نوع خودشان است یا قائل بشویم با اجداد نوع دیگری است، هیچ تماسی نیست؛ تماسش فقط در همان نقطه‌ای بود که عرض کردم.

---

۱. [صدای سؤال کننده در نوار مفهوم نیست.]

بله، از نظر کتابهای آسمانی این مطلب قابل بحث است. کتاب آقای دکتر سحابی در همین زمینه است که از نظر علم امروز تقریبا امر مسلّمی است که انسان از نسل حیوانات و جاندارهای گذشته است. اینکه آیا آن احتمالات در باب اینکه [انسان] از نسل میمون است ـ که خود داروین چندان نگفته است بلکه دیگران گفته‌اند ـ با آنچه که در کتابهای آسمانی آمده تضادی دارد یا ندارد، اگر لازم باشد در یک جلسهٔ علی‌حده باید روی آن بحث کنیم.

ـ اینکه چشم را مثال زدید که تا تمام اجزای آن کامل نشده باشد برای انسان فایده‌ای ندارد برخلاف پول که یک ریال آن هم مفید است، باید عرض کنم که دستگاه بینایی، تنفس و... در موجودات پایین هم وجود دارد منتها به صورت ناقصتر و به تدریج این دستگاه کامل و کاملتر می‌شود، مثل مدلهای ماشین.

استاد: آنچه که جناب‌عالی می‌فرمایید، درست است، ولی من عرض نکردم که موجودات کامل دستگاه بینایی دارند و موجودات پست‌تر دستگاه بینایی ندارند یا اینکه دستگاه بینایی به همین شکل منحصر است. همین طور که گفتید و در اصول الهیون هم هست، هر موجودی در مرتبهٔ خودش از هدایتی استفاده می‌کند. منتها صحبت بر سر همین دستگاهی است که موجود کامل دارد. این دستگاهی که موجود کامل دارد، آیا در مرتبهٔ ضعیف از ناقصِ همین دستگاه استفاده می‌کرده یا از دستگاه دیگری؟ اگر از دستگاه دیگری استفاده می‌کرده بحث این است که همین دستگاه کامل چطور تدریجا به وجود آمد؟ اگر این دستگاه کامل این طور می‌بود که [آن موجود] از ناقصش هم ناقص استفاده می‌کرده و تدریجا هرچه کامل شد کاملتر استفاده کرده، پیدایش تدریجی این دستگاهِ کامل قابل توجیه بود، اما شما بهتر می‌دانید که این دستگاه کامل این طور نیست که در ابتدا از ناقصش ناقص استفاده می‌شده است. اگر آن موجود پست‌تر دستگاه بینایی دارد دستگاه دیگری غیر از این دستگاه است. مثلا حشرات با دستگاه دیگری یا به نحو غریزه و یا به نحو دیگری از بینایی استفاده می‌کنند و طبعا با این دستگاه چشم از بینایی استفاده نمی‌کنند.

ـ آنها هم دستگاه ناقصی دارند که بر حسب احتیاجات خودشان استفاده می‌کنند.

استاد: ولی همین دستگاهی که الآن در انسان و حیوان است به نام دستگاه چشم، آیا این تدریجا به وجود آمده؟ و تدریجا هم که به وجود آمده، آیا در هر مقداری که به وجود آمده مورد استفاده بوده و می‌شده از همین دستگاه چشم استفاده کنند یا نه؟

ـ نظریهٔ داروین فعلا مطرح نیست. الآن نظریات توسعه پیدا کرده و مثلا نظریهٔ «موتاسیون» پیدا شده است و آن هم تکامل پیدا کرده و امروز نظریه‌ای که در تکامل مورد بحث علمای مغرب است، نظریهٔ «تکامل دیویژه» (تکامل متوجه و هدفدار) است. بنابراین فینالیزم و تکامل هدفدار مورد حمله نیست. تکامل هدفدار اتفاقا مورد حملهٔ آن عده از علماست که از لحاظ اجتماعی فکر مارکسیستی دارند. نظریهٔ داروین بر اساس تنازع بقا پایه و مبنایی برای اصل نزاع طبقاتی است که مارکسیستها روی تعصب بر آن تکیه می‌کنند. امروز تکامل به عنوان یک نظریه مطرح است ولی با نظریهٔ داروین از زمین تا آسمان تفاوت دارد.

استاد: ما در نظر داشتیم همانها را هم در اینجا مطرح کنیم و خواهش هم کردیم آقایانی که اطلاعات بیشتری دارند در اختیار ما بگذارند که بتوانیم استفاده کنیم. ولی در حدود اطلاعات خودمان خواستیم از بسیط‌ترین نظریه ـ که در نظریات علمی نظریهٔ لامارک است ـ بگیریم برویم جلو تا ببینیم به کجا رسیده است. بحث ما فقط روی داروینیزم نبود، روی تکامل بود و لذا عنوانی که انتخاب کردیم «توحید و تکامل» است، و ما احساس کردیم که هرچه این نظریهٔ تکامل پیش رفته است نظریهٔ «هدفداری» تقویت شده، نه اینکه تضعیف شده باشد.

بحث ما دربارهٔ تکامل از نظر علمی و اینکه چه می‌خواهیم بگوییم تا حدودی روشن شد. مراحل بعدی را (یعنی از «موتاسیون» به بعد) هرکس از آقایان داوطلب است، بیان کند تا ما هم استفاده کنیم.

ـ به نظر من مسأله‌ای که خیلی مهم است مسألهٔ موجود زنده است. اگر این مسأله را به عنوان یک اصل بپذیریم مسائل دیگر حل می‌شود (ولی نکته

اینجاست که این مسأله هنوز حل نشده است. موجود زنده به موجودی می‌گوییم که دارای صفات مشخصی است از قبیل حرکت، تغذیه، صیانت نفس و تولید مثل. مطالعه در احوال و سیر تکامل موجود زنده منتج به قوانینی است که در طبیعت وجود دارد و دربارهٔ موجود زنده صادق است. آنچه مهم است این است که مثلا وقتی به نظر لامارک گوسفندی برای دفاع، سر خودش را به سر گوسفند دیگر می‌زند و شاخ در می‌آورد، چرا هر قدر روی سنگ می‌زنیم شاخ در نمی‌آورد؟ اگر ما صیانت نفس را به عنوان یک اصل بپذیریم مسائل دیگر حل می‌شود، ولی خود صیانت نفس را باید اول حل کرد.

استاد: نفس حیات، خودش یک مسألهٔ مهمی در طبیعت است. اگر مقصودتان این است که تنها بحث دربارهٔ صیانت نفس و صیانت ذات کافی است، آن هم کافی نیست. ببینید! همان که الآن می‌فرمایید، خود آقای لامارک هم اعتراف کرده است. فرض کنید دو تا گوسفند سر یکدیگر را به هم می‌زنند و بعد در محل اصابت کم‌کم ابزاری که متناسب با این عمل باشد پیدا می‌شود. این حتی از حدود حس صیانت ذات هم خارج است؛ یعنی این طور نیست که آن موجود احتیاج خودش را به چنین چیزی درک می‌کند، طرحش را می‌ریزد و بعد در وجود خودش می‌سازد، بلکه همان قوهٔ حیات در لاشعوری او این را به وجود می‌آورد؛ یعنی یک شعور مافوقِ[1] شعورِ او این را به وجود می‌آورد. مسلّما این طور نیست که موجود زنده (مثلا همان گوسفند) وقتی که سر خود را به دشمن می‌زند احساس می‌کند و می‌گوید «افسوس که من اینجا ابزاری از فلان جنس و ماده و ترکیبات ندارم! اگر می‌داشتم دشمن را چنین و چنان می‌کردم». قطعا در شعور او [چنین احساسی وجود ندارد و] انسانها هم بعد از مدتها تازه می‌فهمند ماده‌ای که مثلا شاخ گوسفند از آن ترکیب می‌شود چیست تا بروند از نو آن را ترکیب کنند. ولی یک نیروی مرموز مجهولی در طبیعت هست که متناسب با احتیاجات حیوان برای او عضو می‌آفریند؛ یعنی مرتبا جنبهٔ درونی قضیه تقویت می‌شود. آنها می‌گویند عوامل خارجی [تأثیر دارد.] بله عوامل

۱. البته «مافوق» که می‌گویم، مقصودم این است که حتما باید جدا باشد، مثل شعور باطن و شعور ظاهر در انسان که می‌گویند شعور باطن فعالیتهایی دارد مخفی از شعور ظاهر.

خارجی مؤثر است، اما به این معنا مؤثر است که به قول حکما مؤثِرِ مُعِدّ است، نه مؤثِرِ موجِد، علت اِعدادی است نه علت ایجادی. علت اعدادی یعنی اینکه او را آماده می‌کند تا علتِ خودش او را به وجود بیاورد و به تعبیر دیگر عمده آن عکس‌العملی است که طبیعتِ خود موجود زنده در مقابل این عامل خارجی نشان می‌دهد، و باید روی آن حساب کرد.

[لامارک] می‌گوید محیط مختلف احتیاج مختلف ایجاد می‌کند (راست هم می‌گوید)، احتیاج به چه؟ احتیاج به یک عضو جدید. برخی خیلی ساده حرف می‌زنند و می‌گویند احتیاجْ خودش خلق می‌کند. آخر این که لفظ است! اینکه می‌گویید احتیاج خلق می‌کند، اگر می‌خواهید بگویید در زمینهٔ احتیاجْ چیزی خلق می‌شود، حرف درستی است، [اما اگر مقصود] نفس احتیاج است، احتیاج که جز نداشتن و نیازمندی چیزی نیست و واقعیتی نیست؛ یعنی این سخن نه تنها بر خلاف نظریهٔ [الهیون] است، برخلاف نظریهٔ [مادّیون] هم هست. آنهایی که به «نامحسوس» به عنوان یک امر مثبت معتقد نیستند، [چگونه] می‌خواهند برای یک امر عدمی شخصیت قائل شوند؟! [پس باید گفت] در موجود زنده یک نیرویی، یک چیزی هست که در زمینهٔ این احتیاجات یک عضو را می‌آفریند.

غرضم این جهت است که تنها حس صیانت ذات هم کافی نیست. درست است که این، رمز بزرگی در طبیعت است، [ولی] اصلاً خود صیانت ذات یعنی چه؟ می‌گویند انطباق با محیط، سازش با محیط. انطباق با محیط و سازش با محیط حرف درستی است، اما چرا روی آن خیلی حساب می‌شود؟ اگر مقصود این است که محیط روی آن اثر می‌گذارد و لازمهٔ اثری که محیط می‌گذارد این است، درست است؛ مثل اینکه ما قالی را در مقابل آفتاب می‌گذاریم و آفتاب روی آن اثر می‌بخشد. اگر قالی را در آفتاب بگذاریم یک جور است و اگر در سایه بگذاریم وضع دیگری دارد. اما آیا موجود زنده فقط تحت تأثیر محیط و منفعل از محیط است، یا عکس‌العمل نشان می‌دهد؟ عمده آن عکس‌العمل‌هایش است که جنبهٔ هدفداری طبیعت موجود زنده را نشان می‌دهد؛ می‌بیند که در محیطی که تا حالا زندگی می‌کرده باید وضع ساختمانش این طور باشد [و در محیط جدید به گونهٔ دیگر.] حتی می‌گویند گلبولهای خون کم و زیاد می‌شود؛ در یک محیط یک مقدار معینی گلبول هست و در محیط دیگر بدن احتیاج بیشتری پیدا می‌کند و فورا خود

طبیعت گلبول می‌سازد. عمده، آن نحوهٔ عکس‌العمل نشان دادن طبیعت موجود زنده است که هدفداری این موجود را می‌رساند.

بنابراین، ادلّهٔ الهیون به همان استحکام خودش که از قدیم بوده است باقی است، بلکه قویتر شده؛ یعنی الان این جهت که طبیعت هدفدار است، از آن مقداری که در قدیم دربارهٔ انواع و حیوانات و جاندارها درک کرده بودند بیشتر نشان داده می‌شود و خیلی بهتر درک می‌شود.

ـ تکامل به این صورت مطرح نیست که ابزار یک دستگاه ماشین را یکی‌یکی انتخاب کرده باشند، یکی ناقص باشد و آخری همه را به راه بیندازد، بلکه تکامل در نوع است؛ یعنی از یک نوع ساده به تدریج تکمیل نوعی پیدا کرده است.

استاد: من هم همین را می‌خواستم بگویم که به این شکل بوده نه به آن شکل. فرق است بین اینکه تدریجا اجزای کارخانه‌ای را یکی‌یکی عوض کنند و آن را کاملتر کنند (مثلا موتورش را بردارند و موتور دیگری در همان جا نصب کنند) و اینکه مثلا یکدفعه دستگاه نخ‌ریسی و بافندگی قدیمی تبدیل بشود به یک کارخانهٔ ریسندگی از نوع دیگری که امروز وجود دارد؛ در واقع آن را برداشته‌اند و به جای آن چیز دیگری گذاشته‌اند. این چیزی نیست که قابل توجیه باشد که [بگوییم] هر جزئش که مفید بوده خود به خود باقی مانده تا تدریجا جزء دیگری پیدا شده و به این صورت درآمده است.

ب. توحید و مسألهٔ شرور

عرض کردیم در دنبالهٔ مباحث توحید مسائلی هست که آن مسائل را از نظر مخالفین اصل توحید باید طرح کرد. یکی مسألهٔ تکامل بود. بحث دوم که بحثی قدیمی‌تر و مهمتر از بحث اول است و عمومی‌تر هم هست (یعنی برای اشخاص بیشتر مطرح می‌شود) مسألهٔ بدیها و بی‌نظمیها در کار عالم است. می‌گویند در مقابل دلیلهایی که شما از نظر نظم عالم می‌آورید و آنها را دلیل بر وجود خالق عالِم مدبّر حکیم صانع می‌دانید، دلیلهای دیگری هم در عالم در جهت خلاف وجود دارد که شما این دلیلها را هیچ ذکر نمی‌کنید و لااقل این است که وقتی انسان آن دلیلها و این دلیلها را نگاه می‌کند، این مسأله برایش به صورت یک مجهول و یک امر لاینحلّ باقی می‌ماند و ناچار می‌شود که متوقف و شکاک بشود.

پس این گروه می‌گویند غیر از آن نظاماتی که در عالم می‌بینیم، بی‌نظمیها و شرور و بدیهایی هم در عالم می‌بینیم که اینها هم با این که خدایی در عالم کارفرما باشد (آن طوری که الهیون می‌گویند) سازگار نیست. و بهترین دلیلش این است که همه در این دنیا ـ حتی خود الهیون و پیروان ادیان ـ همیشه از وجود بدیها در عالم شکایت دارند و طالب تغییر وضع موجود هستند، حال یا با عمل یا با دعا؛ منتها اگر ابا داشته باشند و شرم کنند از اینکه مستقیما خدا را به عنوان مسؤول معرفی کنند

پای روزگار را به میان می‌کشند و می‌گویند روزگار یا دنیا چنین و چنان است و چرخ را کج‌رفتار و فلک را کج‌مدار [می‌خوانند.] کمتر افراد شجاعی مثل خیام پیدا می‌شوند که اول از چرخ و فلک شکایت می‌کنند و بعد می‌گویند اصلا چرخ و فلک هم گناهی ندارد، اگر گناهی هست از بالاتر از چرخ و فلک است. می‌گوید:

ای چرخ فلک خرابی از کینهٔ توست بیدادگری شیوهٔ دیرینهٔ توست
ای خاک اگر سینهٔ تو بشکافند بس گوهر قیمتی که در سینهٔ توست

از این جور اشعار که خطابش به چرخ و فلک است زیاد دارد، ولی جای دیگر می‌گوید:

اجرام که ساکنان این ایوانند اسباب تردّد خردمندانند
هان تا سرِ رشتهٔ خرد گم نکنی کآنان که مدبّرند سرگردانند

[می‌گوید] اصلا خود اینها هم سرگردان هستند و در کار خودشان حیرانند.

بدیهای عالم همین مصائبی است که ما در دنیا می‌بینیم؛ این همه مصائب در دنیا وجود دارد. اصلا خود مرگ چرا باید باشد؟ اگر حیات هست چرا مرگ در کنارش وجود دارد؟ اگر هستی هست چرا نیستی در کنارش وجود دارد؟ اگر جوانی هست چرا پیری در کنارش وجود دارد؟ فقرها چرا وجود دارند؟ ظلمها و بیدادگریها چرا وجود دارند؟ جهلها و نادانیها چرا وجود دارند؟ انواع بدیها و بی‌نظمیها و بی‌حسابیهایی که در کار عالم می‌بینیم، چه آنچه که در زندگی انسانها وجود دارد و چه غیر آن، چرا وجود دارند؟ اگر این عالم روی نظم و حسابی اداره می‌شود، برای چیست که ناگهان زلزله‌ای پیدا می‌شود و ولایتی را خراب می‌کند و این همه افراد بی‌تقصیر بی‌گناه را زیر آوار می‌برد؟ چرا یکدفعه وبایی پیدا می‌شود و صغیر و کبیر و پیر و جوان و بی‌تقصیر و باتقصیر را درو می‌کند و می‌برد؟ بلکه به طور کلی چرا موجودات عالم از نظر روزی‌خواری بلاتکلیف هستند؟ روزی‌خوار در دنیا آفریده شده است و حال آنکه روزی به قدر کفایت وجود ندارد. چون روزی به قدر کفایت وجود ندارد نظامی که به وجود آمده است نظام درندگی و تنازع بقاست؛ جاندارها که همه باید روزی داشته باشند، چون روزی‌شان کمتر از مقدار [لازم] است خودشان همدیگر را می‌خورند و علت اینکه این تعداد از موجودات در دنیا باقی مانده‌اند کمِ روزی است و اگر روزی به قدر کافی در دنیا وجود می‌داشت تعداد آنچه که به وجود می‌آمدند سر به فلک می‌زد.

این، اشکال خیلی معروفی است که بیش از این هم می‌شود در اطراف آن شرح و بسط داد و خیلی هم در این زمینه سخن گفته شده است. از قدیم و جدید، شعرا و ادبا و غیر آنها به صورت اعتراضِ جدی یا شوخی و خلاصه به شکلهای مختلفی در این زمینه شعرها گفته‌اند و حرفها زده‌اند[۱].

این بود صورت اشکال. این اشکال به شکلهای مختلفی طرح شده است و مخصوصا اروپاییها هر جا که ما در گفته‌های آنها دیده‌ایم، این اشکال شرور و مصائب و بدیها در دنیا را یک اشکال لاینحل تلقی کرده‌اند. حکمای اسلامی مبحثی در «الهیات» طرح کرده‌اند به عنوان «مسألهٔ خیر و شر» و خواسته‌اند به این اشکال جواب بدهند. اول باید جنبه‌های مختلف این اشکال را که حکما از آن جنبه‌ها وارد شده‌اند عرض کنیم، تا بعد ببینیم مسأله به چه صورت در می‌آید.

طرح مسألهٔ شرور در کلام حکما به مناسبت ردّ ثنویّه

گاهی حکما این مسأله را از آن نظر مطرح کرده‌اند که خواسته‌اند به استدلال «ثنویّه» جواب بدهند. وجود شرور در عالم منشأ یک فکر نیمه فلسفی و نیمه مذهبی در ایران قدیم شده است که گفته‌اند اساسا اشیاء دو نوع و دو سنخند: بعضی از اشیاء خیر و خوبند، که اینها منتهی می‌شوند به حقیقتی که فاعل و مبدأ این خیرات است؛ و اما شرور و بدیها اصلا به آن که منشأ این خیرات است مربوط نیست، آنها مبدأ و منشأ دیگری دارند و از او به وجود آمده‌اند. پس برای عالم دو مبدأ وجود دارد: مبدأ خیر و مبدأ شر؛ یزدان و اهرمن[۲]. پس همهٔ خیرها به یک مبدأ اصلی بر می‌گردد و او

---

۱. در حدود سی چهل سال پیش، یک شاعر شیرازی به نام بهمنی اشعار خیلی شیرینی در این زمینه گفته بود در قالب قطعه‌ای تحت عنوان «اعتراض به خلقت». گویا این اشعار در یک انجمن ادبی مطرح بوده است. سرهنگ اخگر ـ که یک وقت وکیل مجلس شورای ملی بود ـ منظومه‌ای در جواب او گفته بود و بعد هم شعرهای او را به مسابقه گذاشته بودند. تقریبا از تمام ایران نویسنده‌ها و شخصیتهای آن وقت به او جواب داده بودند و جوابها هم اغلب جواب حسابی نبود. تمام این جوابها به صورت کتابی به نام «اسرار خلقت» درآمده و همان وقت هم چاپ شده است که موجود است.

۲. گو اینکه امروز مخصوصا زرتشتیها می‌خواهند این مطلب را انکار کنند و بگویند که اهرمن هم مثل شیطان است در نزد مسلمین (خود مسألهٔ شیطان هم باید در همین مبحث طرح بشود) که خودش در عین حال مخلوقی از مخلوقات یزدان است. اما اغلب آنهایی که تحقیق کرده‌اند می‌گویند این یک توجیهی است در این مطلب و حقیقت مطلب این است که [در ایران قدیم] خواسته‌اند برای اشیاء دو

←

مبرّا و منزّه است از شروری که در عالم واقع می‌شود، و این شرور اصلا به او انتساب و ارتباط ندارد و او منشأ آنها نیست، و همهٔ بدیها به منشأ دیگری بر می‌گردد.

طرح مسألهٔ شرور در کلام حکما به مناسبت بحث از عدل مبدأ عالم

این مسأله به همان شکلی که ما طرح کرده‌ایم هم مطرح شده است و شکل کامل آن این است: بودن این شرور و بدیها و بی‌نظمیها در عالم، یا از این جهت است که مبدأ عالَم، عالِم و شاعر و حکیم نیست و آنچه واقع می‌شود روی تصادفِ طبیعت است و از یک مبدأ لاشعور صادر می‌شود، و یا اگر عالم هست پس عادل نیست، چون این با عدالت منافات دارد؛ او یا نمی‌داند و می‌کند، پس مبدأ شاعری در عالم نیست، یا می‌داند و می‌کند، پس مبدأ عالَم عادل نیست. و آنگاه چطور ممکن است شما مبدأ و خدایی را اثبات کنید که در عین حال عادل نباشد؟ پس، از جنبهٔ «عدل» مسأله را طرح کرده‌اند.

مراحلی که در حل مسألهٔ شرور طی شده

در اینجا در سه چهار مرحله بحث شده است. مرحلهٔ اول تحلیل حقیقت شرور و بدیهاست، که اصلا حقیقت شر و بدی و منشأ شرّیت و بدی در عالم چیست؟

مرحلهٔ دوم مرحلهٔ تفکیک‌ناپذیری خیر و شر از یکدیگر است. آیا خیر و شر در نظام عالم عقلا از یکدیگر تفکیک پذیرند که در این صورت این بحث پیش بیاید که مبدأ عالم که خیرات را آورده است چرا شرور را هم آورده است؟ یا اینها آنچنان لازم و ملزوم یکدیگرند که محال است از یکدیگر تفکیک بشوند؛ یا باید نه خیری باشد و نه شری، و یا اگر بناست آن خیر باشد، خواه ناخواه به ضرورت (به معنای امتناع انفکاک) این شروری هم که شما به آنها شرور می‌گویید، باید دنبال آن باشد.

مرحلهٔ سوم مرحله‌ای است که غیر حکما هم روی آن بحث کرده‌اند و آن این است که این شروری که شما شرور می‌نامید و بدی می‌دانید، صد در صد بد نیستند، بلکه اینها بدند به نسبت و از جنبه‌ای، و همین بدیها منشأ خوبیهای دنیا هستند[1] و

← مبدأ اساسی و اصلی قائل بشوند. به هر حال حکمای قدیم هم که این عقیده را به نام عقیدهٔ ثنویه و مجوس نقل کرده‌اند، به همین صورت نقل کرده‌اند که آنها قائل به دو مبدأ اصلی بوده‌اند.

۱. این غیر از آن است که خوبیها و بدیها از یکدیگر تفکیک ناپذیرند.

همهٔ اینها فلسفه دارند؛ بر مصیبتها فوایدی مترتب است، بر سختیها و شدائد فوایدی مترتب است و بر مرگ و پیری نیز فوایدی مترتب است.

اینجا مسألهٔ فواید بدیها مطرح می‌شود که خیلی‌ها وارد این مسأله شده و بحث کرده‌اند.

جواب اجمالی شخص متدین به مسألهٔ شرور

معمولاً وقتی شما این مسأله را برای یک آدم متدین طرح می‌کنید، او یک جواب اجمالی به آن می‌دهد. او در جواب این سؤالات که چرا این همه مصیبت و سختی پیدا شد، چرا من بیمار شدم، چرا چنین شد، چرا چنان شد...؟ می‌گوید: لابد مصلحتی در آن است، خدا خودش بهتر می‌داند، لابد مصلحتی هست در اینکه مرگ را بیافریند، فقر را بیافریند، جهل را بیافریند، بیماری را بیافریند...

این جواب یک جواب اجمالی است که فقط برای افراد مؤمن قانع کننده است و برای غیرمؤمن قانع کننده نیست. مقصودم از افراد مؤمن افراد متعبد نیست، بلکه مقصود یک عده افرادی است که اعتقادشان به نظام این عالم آنقدر قوی و شدید است که وقتی با این طور مسائل مواجه می‌شوند خود به خود در ذهنشان جهلِ خودشان منعکس می‌شود. هرکسی که در مقابل عظمت کار یک نفر قرار گرفت و جز نظم و حکمت و عدالت در کار او ندید، وقتی در یکی دو جا برخورد کند و حکمت آن را نفهمد، اعتراض نمی‌کند بلکه می‌گوید حتما این هم سرّی دارد که من نمی‌دانم. می‌خواهم بگویم این حرفی هم که آنها می‌گویند، حرف بی‌منطقی نیست؛ این هم خودش یک منطقی است، اما به شرط اینکه انسان به آن حدی از ایمان رسیده باشد که اعتقادش به نظم و حکمت و عدالت عالَم آنقدر قوی و نیرومند باشد که آن بدیها و بی‌نظمیهایی که می‌بیند، به نظرش کوچک و حقیر بیاید و بگوید من نمی‌دانم؛ مثل کسی که به کارخانهٔ بسیار منظمی می‌رود و در گوشه و کنار به چیزهایی برخورد می‌کند که به نظرش می‌آید اینها دیگر زائد است و نباید باشد، ولی بعد خودش را تخطئه می‌کند و می‌گوید آن کسی که دستگاه به این عظمت را با این دقت درست کرده است نمی‌شود این را نفهمیده باشد، حتما یک چیزی هست که من نمی‌دانم.

اما برای کسی که به این حد نرسیده است این جواب اجمالی، قانع کننده نیست

و حتما باید جواب، تفصیل بیشتری داشته باشد.

ماهیت شرور

عرض کردیم اینجا سه مرحله وجود دارد: مرحلهٔ اول، مرحلهٔ تحلیل حقیقت و ماهیت شرور و بدیهاست. در اینجا حکما حرفی زده‌اند که در ابتدا شاید حرف خیلی کوچک و سخیفی به نظر بیاید، در صورتی که حرف خوبی است. آنها گفته‌اند برگشت تمام بدیهای عالم به نیستی است نه به هستی؛ هستی خیر است و هرچه که شما بدی می‌بینید نیستی است. پس هستیهای عالم دو تیپ نیست (هستیهای خوب و هستیهای بد) که بعد بگویید «آن کسی که فاعل هستی است و هستیهای خوب را آفرید، چرا هستیهای بد را آفرید؟» بلکه تمام بدیها نیستی است. مثلا مرگ غیر از فقدان حیات چیز دیگری نیست و این طور نیست که خالق حیات، خالق موت هم جداگانه باشد. خالق حیات، خالق حیات است، منتها حیات وقتی محدود به حدی شد، بعد از آن حد، نیستی است. این، نظیر خطی است که شما می‌کشید؛ اگر شما یک متر خط کشیدید فاعل این خط هستید. این خط یک متری را در مقابل یک خط دومتری که بگذارید فاقد یک متر دیگر است، اما آن یک مترِ دیگر کشیده نشده است، نه اینکه عدم آن کشیده شده است.

هرچه که شما در دنیا بدی می‌بینید، وقتی تحلیل می‌کنید بالأخره می‌بینید آن چیزی که می‌گویید بد، یا خودش نیستی و فقدان است یا یک هستی است که نه از جنبهٔ هستی‌اش بلکه از آن جهتی که منشأ یک فقدان شده است بد است. کوری بد است؛ خود کوری فقدان است، اما عملی که منجر به کوری می‌شود (خود آن عمل) از آن جهت که یک عمل و کار است، هستی است. کسی کس دیگری را کور می‌کند و این کار نام ظلم به خودش می‌گیرد و ظلم بد است. درست است که ظلم بد است، اما شما ظلم را باید تحلیل کنید؛ چرا ظلم بد است؟ آن کسی که با کارد چشم شخص دیگری را در می‌آورد، آیا نیرو داشتن او بد است؟ آیا اراده داشتن او بد است؟ آیا حرکت کردن دستش بد است؟ آیا بُرندگی چاقویش بد است؟ اگر همهٔ اینها وجود داشته باشد و فقط منجر به آن نیستی و کوری نشود، آیا بد است و ظلم است؟ نه، تمام این هستیها از آن جهت صفت بدی به خود می‌گیرند که منتهی می‌شوند به یک فقدان و یک کوری. فقر چرا بد است؟ چون نیستی است. ضعف چرا بد است؟ چون

نیستی است. جهل چرا بد است؟ چون نیستی است. تمام هستیهایی هم که منجر به این نیستیها بشوند، به خاطر رابطه‌شان با این نیستیها صفت «بدی» را به خود می‌گیرند و به اصطلاح شرّ بالعرض (یعنی شرّ به واسطهٔ شیء دیگر، نه به خودی خود) می‌شوند.

تلقی اشتباه برخی از این مسأله

این مطلب را گاهی بعضی اشخاص به این صورت تلقی می‌کنند که می‌گویند: «گفته‌اند شرور نیستی است، پس مثلا عقرب که گفته‌اند شر است، نیستی است! فقر را که گفته‌اند شر است، یعنی اصلا فقری وجود ندارد! شما خیال می‌کنید فقری وجود دارد! بدی نیستی است، ظلم وجود ندارد!». نه، به این شکل نیست؛ حکما نمی‌خواهند بگویند در دنیا فقر یا فقیر یا عقرب وجود ندارد، بلکه صحبت این است که این شرور یا خودشان نیستی هستند یا هستی‌ای هستند که این صفت نیستی (نیستی یک شیء) را دارا هستند. مثلا ممکن است کسی بگوید آیا شما می‌گویید کوری نیستی است؟ می‌گوییم بله. می‌گوید پس چه فرق است بین اینکه بگوییم «زید کور است و کوری نیستی است» با اینکه بگوییم «زید کور نیست»؟ مثل این است که یک وقت من می‌گویم زید پول ندارد، و یک وقت می‌گویم زید پول دارد و پول نیستی است؛ هر دو یکی شد.

مسلّم میان این دو فرق است و این مغلطه است. وقتی که ما می‌گوییم فلان کس کور است، یعنی متّصف به این نیستی است و اصلا کوری یعنی این نیستی؛ «کور است» یعنی متّصف به این نیستی است و «کور نیست» یعنی متّصف به این نیستی نیست.

پس آنها که می‌گویند اینها نیستی است، یعنی یک سلسله صفات عدمی در این دنیا هست که این صفات عدمی منشأ انتزاعش (به اصطلاح فلاسفه) وجود دارد؛ خودش نیستی است ولی منشأ انتزاع این نیستی، مسلّم وجود دارد. وقتی یک وجودْ محدود شد به حدی، برای آن حد هم به مناسبت «محدود» یک نوع اعتبار هستی می‌شود، گواینکه آن هستی یک هستی اعتباری است. خیال نمی‌کنم در این مطلب که تمام شرور و بدیهای عالم از نیستیها انتزاع می‌شود ایرادی باشد.

ممکن است این بیانی که من امروز کردم بیان کاملی نباشد، ولی مطلب مطلب

درستی است[۱].

تحلیل ماهیت شرور، فقط اشکال ثنویه را رفع می‌کند

تا اینجا فقط اشکال ثنویّت رفع می‌شود که می‌گفتند دو سنخ هستی در عالم داریم که یک سنخ آن باید به یک فاعل مستند بشود و سنخ دیگر به فاعل دیگری. معلوم شد که نه، اصلا نیستی از آن جهت که نیستی است فعل نیست، بلکه لافعل است؛ این شرور و نیستیها در مقابل هستیها حقیقت و واقعیتی ندارند که ما بخواهیم برای هستیها فاعل جداگانه قائل بشویم و برای نیستیها فاعل جداگانه، بلکه همان فاعل هستیها کافی است که نیستیها هم در دنیا پیدا بشوند (پیدایش اعتباری)؛ مثل نور و سایه. نور وجود دارد، سایه هم وجود دارد. منشأ نور منبعی است مثل خورشید یا چراغ، و هرجا که نور هست سایه هم هست (یک شاخص که وجود داشته باشد سایه هم وجود دارد) اما آن سایه جز فقدان نور چیز دیگری نیست؛ وقتی که نور آمد و در یک جای بالخصوص تابید و در یک محدودهٔ بالخصوص نتابید، آنجا که نتابیده سایه است؛ لازم نیست ما در جستجوی کانون دیگری غیر از کانون نور باشیم و بگوییم آن کانونی که سایه‌ها را در عالم به وجود می‌آورد چه کانونی است.

حساب کار عالم هم همین حساب نور و ظلمت است، به معنای اینکه ظلمتها همان عدمیات عالم است. پس لزومی ندارد که ما کانون جداگانه‌ای برای ظلمتها و شرور و بدیهای عالم قائل باشیم.

تا اینجا فقط اشکال ثنویّه را حل می‌کند، اما اشکال حکمت بالغه و اشکال عدل و غیره را حل نمی‌کند. [مستشکل] می‌گوید «بسیار خوب، از این جهت فارغ شدیم؛ پس لزومی ندارد که منشأ عالم حتما دوتا باشد، ولی ما می‌گوییم اگر منشأ عالم یکی است و آن یکی هم آن‌طور که شما می‌گویید حکیم و عادل است، اصلا چرا عالَم را این طور آفریده است که این همه ظلمتها (ولو همین امور عدمی به همین شکل) پیدا بشود؟ آیا نمی‌توانست عالم را طوری بیافریند که نور مطلق باشد؟ این ظلمتها و نیستیها در واقع جاهای خالی عالم است؛ چرا این جاهای خالی را پر نکرد؟ شما با تحلیل کردن حقیقت شرور اشکال ثنویین را جواب داده‌اید، اما

۱. [علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب **عدل الهی** مراجعه نمایند.]

اشکالْ تنها آن نیست، اشکال ـ به اصطلاح فلسفه ـ اشکال به عنایت است، اشکال به عنایت الهی و به حکمت الهی و به عدل الهی است؛ چرا این جاهای خالی عالم پر نشده است؟»

اینجاست که آن دو مسألهٔ دیگر را باید طرح کرد. یکی مسألهٔ تفکیک‌ناپذیری نور و ظلمت و خیر و شر از یکدیگر است (البته به این معنا که اصول خیر و شر از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند، نه اینکه وضع عالم یک وضع ثابتی است که نمی‌شود به جای این شر جزئی، خیر گذاشت). به صورت یک نظام کلی در عالم، خیر و شر از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند؛ یعنی اگر در این دنیا حیات هست موت هم باید در کنارش باشد، اگر غنا هست فقر هم باید در کنارش باشد، اگر قدرت هست ضعف هم باید در کنارش باشد، اگر سلامت هست بیماری هم باید در کنارش باشد، اگر رضا هست نارضایی هم باید در کنارش باشد؛ اینها از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست.

بعد از این مسأله، مسألهٔ فلسفه‌ها و فواید در کار می‌آید و یکدفعه اصلا فکر عوض می‌شود و آنهایی را که ما تا حالا بد مطلق (صد در صد بد) می‌دانستیم (ولو می‌گفتیم چاره‌ای از وجودشان نیست و باید باشند و چون آن خوبیها هستند اینها هم باید باشند) می‌بینیم که نه، غیر از اینکه باید باشند به اعتبار اینکه وجودشان لازم لاینفک خوبیهاست، همچنین باید باشند برای اینکه منشأ خیرات بشوند و اگر اینها نبودند اصلا آن خیرات نبود، و علت و منشأ خیرات زیادی هم هستند.

تفکیک‌ناپذیری خیرات و شرور

اما قسمت اول، مسألهٔ تفکیک‌ناپذیری خیرات و شرور است. این یک حقیقت است و حرف درستی است. ببینید! این عالمی که ما در آن هستیم عالم ماده است، عالم حرکت است، عالم تغییر و تبدّل است، عالم تضاد و تزاحم (تزاحم علل با یکدیگر) است؛ یعنی این خصوصیاتْ لازمهٔ ذات این عالم است. این خصوصیات لازمهٔ ذات «این عالم» است، نه لازمهٔ ذات هستی؛ می‌تواند عالمی باشد که در آن عالم اصلا حرکت نباشد (از باب اینکه از اول پُر و کامل آفریده شده باشد)، به عبارت دیگر می‌تواند عالمی باشد که در آنجا نور باشد و ظلمت وجود نداشته باشد، و چنین عوالمی هم در هستی وجود دارد. الهیون معتقد به چنین عوالمی هستند، چه در ماقبل این عالم و چه در مابعد این عالم. هستی از مبدأ کل که فائض می‌شود، به حکم

طبیعت علیت و معلولیت و به حکم طبیعت خودش، مرتبه به مرتبه نازلتر می‌شود[۱] و خواه ناخواه می‌رسد به مرتبه‌ای که وجودْ آنقدر ضعیف است که با نیستی آمیخته است. عالمی که ما اکنون در آن هستیم آخرین تنزّل نور وجود و آخرین حدّ قوس نزول است، منتها عالم کمال و تکامل است؛ هستی در همین عالم رو به تکامل و پر کردن نیستیها می‌رود و باز می‌گردد به هستی اول (اِنّا لِلّٰهِ وَ اِنّا اِلَیْهِ راجِعونَ)[۲].

اینکه عرض کردم «در عالم ما هستی با نیستی توأم است و لازمهٔ ذات این عالم این است که هستی و نیستی با یکدیگر توأم بشود و عوالم دیگری هست که چنین نیست» برای این است که کسی خیال نکند اصلا لازمهٔ هستی این است؛ نه، لازمهٔ اصل هستی، نامحدودیت و اطلاق است و هستی در ذات خودش نیستی را طرد می‌کند، ولی هستی در مراتب نزول خودش که لازمهٔ معلولیت است [با نیستی توأم می‌شود.] لازمهٔ هر معلولیتی[۳] این است که از مرتبهٔ قبلی ناقصتر باشد و خود این نقصان، راه یافتن عدم است. باز از آن مرتبه به مرتبهٔ دیگری که از آن ناقصتر است نزول می‌کند، تا می‌رسد به دنیای ما، یعنی به حالتی که به آن می‌گوییم «ماده» که همان قوّهٔ محض است و از هستی فقط این حظّ و مرتبه را دارد که بالقوه است و می‌تواند هستیهایی دیگر را به خود بپذیرد. این «می‌تواند بپذیرد» مبدأ اصل حرکت می‌شود و حرکتْ لازمهٔ ذات این عالم است. این عالم، عالم حرکت آفریده شده است؛ یعنی اصلا قوامش به تدریج است، نه اینکه عالم را اول قلمبه آفریده‌اند بعد کشَش داده‌اند تا حرکت پیدا کرده است، یا عالم را در لازَمان آفریده‌اند بعد آن را کش داده‌اند تا شده است زمان. زمان و حرکت و تغییر و تدریج و... لازمهٔ ذات این عالم است، تأثّر و قبول کردن اثر از دیگری لازمهٔ ذات این عالم است؛ یعنی مادهٔ این عالم که اثر را می‌پذیرد، پذیرنده آفریده شده و غیر از این هم نمی‌توانسته آفریده شود. آن که غیر از این است، در غیر این عالم و در جای دیگر و در مرتبهٔ دیگری از وجود است. ماده همین است، اثر می‌پذیرد؛ هم اثر مناسب می‌پذیرد، هم اثر ضد

---

۱. لازمهٔ معلولیت، تأخّر وجودی معلول از علت است.

۲. بقره / ۱۵۶.

۳. معلولیت واقعی غیر از معلولیتی است که ما در عالم ماده می‌گوییم که [به علت آن معلول] اصطلاحا علت اِعدادی گفته می‌شود. معلولیت واقعی معلولیتی است که معلول از ذات علت ناشی شده باشد و علت، منشأ ایجادی آن باشد.

خودش را می‌پذیرد.

ادارهٔ عالم بر اساس قانون کلی

مطلب دیگر این است که نه فقط روی مشاهداتی که ما در عالم داریم می‌گوییم عالم بر اساس قانون کلی اداره می‌شود، بلکه خوشبختانه فعلا این فکر پیدا شده و حتی موحدین هم اقرار می‌کنند که این عالم بر اساس قانون کلی اداره می‌شود نه قانون جزئی؛ یعنی حیات ما و شما تابع یک قانون کلی در این عالم است که قرآن از آن تعبیر به «سنّت» می‌کند. من یک قانون جزئی برای خودم ندارم و شما یک قانون جزئی برای خودتان. به اصطلاح فلسفه، خداوند با اراده‌های شخصی و جزئی دنیا را اداره نمی‌کند، بلکه با یک ارادهٔ کلی عالم را اداره می‌کند و محال است با ارادهٔ شخصی و جزئی عالم را اداره کند چون ارادهٔ جزئی و شخصی شأن یک موجود حادث است که خودش تحت تأثیر عوامل دیگری باشد که یک «آن» این اراده را دارد و «آنِ» دیگر ارادهٔ دیگر. ذات واجب‌الوجود که اراده‌اش عین ذاتش است محال است غیر از این [از او صادر شود] و متناسب با مقام قُدّوسیت پروردگار غیر از این نیست که با یک ارادهٔ کلی و عمومی تمام هستی را ایجاد کرده باشد. پس عالم بر اساس نظام و قانون کلی اداره می‌شود.

تا اینجا همین قدر فهمیدیم که از جنبهٔ پروردگار، اراده‌ای که این عالم را اداره می‌کند یک ارادهٔ کلی است نه ارادهٔ شخصی و جزئی (سنّت و قانون است)، و از نظر این عالم، تغییرپذیری و اثرپذیری این عالم و تأثیر علتهای این عالم در یکدیگر لازمهٔ طبیعت و ذات این عالم است. اگر این دو مطلب را دانستیم راه جواب باز می‌شود و آن این است:

غلبهٔ خیر بر شرّ در نظام عالم

از نظر حکمت بالغه باید این مطلب را حساب کنیم که مجموع آنچه که در این دنیا با همین وضعْ موجود است، خیرش بیشتر است یا شرش؟ (گفتیم که این خیر و شر از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست.) مثلا وقتی که باران می‌بارد و آفتاب متناسب می‌تابد، می‌گوییم امسال سال خوبی شد، درختها همه میوه می‌دهند. اما اگر یک سال در آن فصلی که تازه درختها شکوفه کرده‌اند سرمای سختی بیاید و میوه‌ها را سرما بزند،

می‌گوییم امسال سال بدی شد و آن را «بد» حساب می‌کنیم. [این در حالی است که] آن سرما هم باید باشد و پیدایش آن سرما در نظام عالم از پیدایش این آفتاب و این گرمی تفکیک‌پذیر نیست؛ این که هست آن هم باید باشد؛ اینها دنبال یکدیگر و لازم و ملزوم یکدیگرند.

حال آیا در مجموع، آنچه که در عالم وجود دارد و بیشتر است و غلبه دارد خیرات است که شرور هم عارضش می‌شود، یا شرور است و احیانا خیراتی هم پیدا می‌شود؟ اگر مجموع نظام عالم خیر شد، آنگاه نمی‌توانید بگویید «خدا چرا چنین عالمی را آفریده است؟!» چون چنین عالمی در مجموع خودش خیر است؛ به اصطلاح می‌گویند اگر عالم آفریده نمی‌شد و خیرات عالم به واسطهٔ شرورش ممنوع می‌شد، منع خیر کثیر به واسطهٔ شر قلیل بود و منع خیر کثیر به واسطهٔ شر قلیل، شر کثیر است.

اینجاست که یک تقسیم‌بندی مخصوصی شده است. می‌گویند به حسب فرض اوّلی، موجودات یا خیر مطلقند یا شر مطلق. خیر مطلق در این عالم[1] وجود ندارد و شر مطلق هم هیچ جا وجود ندارد. (شر مطلق همان اَعدام و عدمیات است. موجودی که شر است آن است که شر برای شیء دیگر است. آن که شر برای شیء دیگر است، وجودش برای خودش خیر است و برای چیز دیگر شر است. شر مطلق هم اصلا وجود ندارد.) سه شقّ دیگر باقی می‌ماند: یکی اینکه موجوداتْ خیرشان بر شرشان غلبه داشته باشد، دوم اینکه شر بر خیر غلبه داشته باشد، و سوم اینکه خیر و شر کاملا متساوی باشند. آن که در نظام عالم وجود دارد این است که خیر بر شر غلبه دارد. نظام عالم نظام پیشرفت و تکامل است. شرور هست، ولی در اقلیت واقع شده است.

این هم یک فرضیه و تئوری فلسفی راجع به توجیه اصل مطلب که حتی مسألهٔ حکمت بالغه را هم توجیه می‌کند. اینجا دیگر اینکه «چرا این خلأها پر نشد؟»، «چرا این نیستیها به جایش هستی گذاشته نشد؟» و امثال این «چرا»ها وجود پیدا نمی‌کند. این «چرا»ها معنایش این است که «اصلا چرا این عالم آفریده شده است؟». اگر این عالم می‌خواهد همین طبیعت را داشته باشد که هست و می‌خواهد

---

۱. [عالم طبیعت]

همین عالمی باشد که هست، اینها هم در آن هست. اما اینکه بگوییم این عالم بدیهایش نباشد، به این معناست که اصلا این عالم این عالم نباشد، یعنی امری محال. می‌گویند «لیس فی‌الامکان ابدع ممّا کان» بدیع‌تر و زیباتر از آنچه که هست محال است؛ یعنی آن فقط یک فرض و توهّمی است که شما می‌کنید.

شباهت مراتب هستی با مراتب اعداد

موجودات در مراتب خودشان عینا مثل اعدادند در مراتب خودشان؛ یعنی مراتب هستی مثل مراتب اعداد است. هر عددی مرتبه‌اش مقوّم ذاتش است؛ یعنی این طور نیست که خودش یک چیز باشد و مرتبه‌اش یک حالت عارضی برای آن. هرکدام از ما الآن در جایی نشسته‌ایم و این جایی که نشسته‌ایم مقوّم ما نیست؛ یعنی ممکن است من من باشم و اینجا ننشسته باشم و جای دیگر نشسته باشم؛ یعنی این جاها برای ما یک حالات عارضی است و جدا از اصل وجود ما. ولی مرتبهٔ اعداد، مقوّمشان است. عدد ۵ مرتبه‌ای دارد، بعد از ۴ و قبل از ۶ است. آیا معقول است که جای عدد ۵ عوض شود ولی ۵، ۵ باشد؟ یعنی آیا می‌توانیم فرض کنیم جای عدد ۵ میان ۴ و ۶ نباشد، بلکه مثلا میان ۱۵ و ۱۷ باشد و این عدد همان ۵ باشد؟ اگر میان ۱۵ و ۱۷ قرار گرفت، نه فقط جایش عوض شده بلکه اصلا خودش دیگر خودش نیست، آن دیگر ۵ نیست ۱۶ است. ۱۶ بودن ۱۶ فقط به این است که میان ۱۵ و ۱۷ باشد و ۵ بودن ۵ هم به این است که میان ۴ و ۶ باشد. این طور نیست که اعداد خودشان یک چیز باشند و مرتبه‌شان چیز دیگر و ما حالا این طور اصطلاح و قرارداد کرده‌ایم و یا علت خاصِ خارجیِ طبیعی آمده ۵ را عجالتا بین ۴ و ۶ قرار داده (به لفظ کار نداریم؛ به خود عدد کار داریم، نه به لفظ «پ» و «ن» و «ج») و ممکن بود ۵، ۵ باشد و بین ۱۵ و ۱۷ قرار بگیرد؛ نه، چنین چیزی نیست، مرتبهٔ ۵ مقوّم ذاتش است.

تمام موجوداتی که در این عالم هست، مرتبه‌شان مقوّم خودشان است. ما در عالم توهّم می‌گوییم «اگر من به جای سعدی بودم و از آن پدر و مادر شیرازی متولد شده بودم و در شهر شیراز بودم و در قرن هفتم هجری بودم...» اگر تمام آن خصوصیات را بگویی، آنوقت اصلا تو نیستی، او هموست، او همان است که هست. این یک توهم غلط‌اندازی است که به اصطلاح فلسفی می‌گویند فکرِ اصالت ماهوی

ـ که فکر عامیانه است ـ آن را در ذهن انسان می‌آورد؛ ماهیت را از وجود تفکیک می‌کند و بعد این ماهیت را اینجا و آنجا می‌برد. خیال می‌کند این یک امر واقعی است و نمی‌داند که اصلا این هستی که در عوالم ماقبل طبیعت و عالم طبیعت پهن شده است (در طبیعت هم چه پهنی زمانی، چه پهنی مکانی) هر موجودی در هرجا که هست، جایش با هستی‌اش یکی است و اگر از جایش بخواهد جدا شود اصلا خودش خودش نیست. این نحوه از هستیِ آمیخته به نیستی برای موجودات عالم طبیعت، مقوّم ذاتشان است. اینکه در این دنیا پیری و جوانی با همدیگر باشد و انسان از همان حالت اول ـ مثلا از همان ذرهٔ اول که مبدأ نطفه می‌شود ـ حرکت کند، بعد به صورت بچه در بیاید، بعد به صورت یک آدم جوان در بیاید، بعد به صورت یک آدم پیر در بیاید و بعد هم تحول دیگری از این دنیا به عالم دیگر پیدا کند، همه از لوازم عالم طبیعت است.

این هم مرحلهٔ دیگر که اگر از این مرحله فارغ شدیم، بعد در مرحلهٔ سوم راجع به این بحث می‌کنیم که اصلا در این دنیا این بدیهایی هم که می‌گویید، چنین نیست که آنها را فقط به شکل «بدی» قبول کنیم و بگوییم «بدی هستند اما از این بدیها چاره‌ای نبود»؛ نه، غیر از این که چاره‌ای نبود، همین بدیها منشأ خوبیهای این عالمند و به یک معنا علتند برای خوبیهای این عالم، به شکلی که در جلسهٔ آینده ان شاءالله بحث می‌کنیم.

□

ـ اینکه می‌گویند سایه عدم نور است، البته سایه عدم نور هست ولی شُرور را نمی‌شود به آن تشبیه کرد، به این علت که یک بار عدد مثبت است، یک بار صفر است که دیگر عدد نیست و یک بار منفی است. بنده یک بار متموّل و پولدارم، یک بار اصلا پول ندارم، ولی یک بار اصلا مدیونم و علاوه بر اینکه پول ندارم بدهکار هم هستم. این بدهکاری را نمی‌شود «پول نداشتن» گفت.

مطلب دوم این است که در مورد خیرات و شرور در عالم ـ همان طوری که فرمودید ـ باید به طور کلی قضاوت کرد و این همان چیزی است که متدینین هم می‌گویند که «لابد مصلحتی است»، چون روی نتیجه نگاه می‌کنند که من حیث‌المجموع کار عالم بر اساس خیر است.

استاد: مطلب دومی که فرمودید، تأیید سخن ما بود و درست هم هست، ولی از مطلب اول هم به این سادگی نگذرید؛ من نمی‌گویم شما صد در صد قبول کنید، می‌گویم تأمل کنید. اما آن مثالی که فرمودید «یک وقت من ثروت دارم، یک وقت ثروت ندارم و یک وقت مدیون هستم»، شما از نظر اجتماعی و اعتباری در نظر نگیرید، بلکه از نظر واقعی و فلسفی در نظر بگیرید. الآن که مدیون هستید، خود مدیون بودن یک اعتبار و یک امر قراردادی است، تعهدی به عهدهٔ شما هست که فلان مقدار بدهید. به علاوه اگر آدم ثروتی در کنار داشته باشد، تعهد هم داشته باشد [مشکلی ندارد؛] اگر آدم هزار تومان قرض داشته باشد به شرط اینکه الآن صد هزار تومان هم دارایی داشته باشد از این قرض استقبال می‌کند. منشأ بدی مدیون بودن، فاقد بودن پولی است که انسان با آن بتواند دیْنش را ادا کند. انسان هرچه هم مدیون باشد، اگر پول فراوان در دستش باشد عیبی ندارد. منتها وقتی که آدم پول ندارد و دینْ هم ندارد کم اذیتش می‌کند، ولی وقتی که ندارد و دیْن هم دارد بیشتر اذیتش می‌کند؛ ولی آخرش باز منشأش نیستی است.

حالا شما بیشتر روی این مسأله تأمل کنید و نقض کنید تا بهتر روشن شود، ولی بالأخره نمی‌شود از این قضیه گذشت که چیزهایی که بشر بد می‌داند، یا خود آن، نیستی و فقدان است و یا چیزی است که منجر به فقدانات می‌شود. حتی در گناهان این‌طور است (ما فقط ظلم را گفتیم). اگر شما گناهان و صفات رذیله را در نظر بگیرید، هر صفت رذیله‌ای فی‌نفسه خودش برای خودش و برای آن قوه‌ای که آن را به وجود آورده است بد نیست، بلکه از نظر دیگر بد است. مثلا جاه‌طلبی از نظر آن قوه‌ای که به آن وابسته است کمال است و هرچه شدید باشد، برای آن غریزه‌ای که در بشر هست کمال و رشد و خیر است، ولی برای انسان بد است از این جنبه که وقتی خیلی رشد کرد مانع رشد سایر استعدادها در او می‌شود و به قول آقایان وقتی این صفات نفسانی رشد کرد آن قوهٔ نُطقیهٔ عالیهٔ انسانیه تحت الشعاع قرار می‌گیرد؛ مثل درختی است که وقتی خیلی رشد می‌کند درختهای دیگر را سایه‌کُش می‌کند و نمی‌گذارد رشد کنند. همچنین از نظر اجتماع بد است برای اینکه سعادت دیگران را سلب می‌کند.

حتی زنا؛ چرا زنا بد است؟ آیا از نظر قوه‌ای که انجام می‌دهد بد است؟ نه، از نظر آن قوه واقعا بد نیست؛ غریزه‌ای است که در بشر هست و این غریزه اشباع

خودش را اقتضا می‌کند و از نظر آن غریزه به هر شکل که اشباع بشود خوب است، اما همین زنا منشأ فساد در اخلاق انسانی شخص می‌شود و به اصطلاح طبیعتْ هرزه می‌شود، و اگر هرزه شد دیگر دنبال مقامات عالی انسانیت نمی‌رود و همیشه دنبال اشباع این غریزه است. همچنین از نظر اجتماع بد است برای اینکه باید یک حساب و نظم و مالکیت خاصی در مسائل جنسی در کار باشد؛ یعنی هر زنی باید به مردی اختصاص داشته باشد و هر مردی هم در حدود اسلام [می‌تواند از زن بهره‌مند شود.] هیچ قانونی در دنیا نیست که ـ ولو برای مرد ـ اِباحهٔ مطلق قائل باشد؛ در باب تعدّد زوجات هم تنها در حدود مصالح اجتماع به مرد اجازه داده می‌شود.

یا بیماری؛ یک میکروب که در خون انسان پیدا می‌شود، آیا از نظر خودش کار بدی انجام می‌دهد؟ میکروب موجودی از موجودات این دنیاست و جای مناسبی می‌خواهد که در آن زندگی کند و رشد کند. یا غدهٔ سرطان که پیدا می‌شود، هر چه هست آیا از نظر خود آن غده چیز بدی است؟ یک موجود حیّی است که زمینهٔ مناسبی برای رشد خودش پیدا کرده و رشد می‌کند؛ ولی از نظر مجموعهٔ حیات این انسان بد است، همچنین از نظر خود آن غده هم چون منتهی می‌شود به فنای انسان و بعد خودش هم زمینه برای رشد ندارد بد است و مثل کسی است که زیربنای خانه‌ای را که خودش در آن است خراب می‌کند، یا کسی که روی شاخه‌ای است و از آن شاخه تغذّی می‌کند، بعد کم‌کم شاخه می‌شکند و خودش هم می‌افتد و بر می‌گردد به عدم و نیستی. هرچه شما بدی در دنیا می‌بینید، یا نیستی است یا هستی‌ای است که از آن جهت که منشأ نیستی دیگری شده است ما به او می‌گوییم بد، نه از جهت هستی خودش.

ـ اگر برای جهان خالقی قائل نباشیم تمام مشکلات و ضعفها و نقصها و نیستیها و هستیها توجیه‌پذیر است، اما اگر قائل به خالقی شدیم این چند سؤال بنیادی مطرح می‌شود: اولاً خدا می‌توانست مانع خلق جهان بشود یا نمی‌توانست؟ اگر نمی‌توانست، این نقص است و اگر می‌توانست و خودش با اراده این کار را کرد، به خاطر چه خلق کرد؟ و حالا که خلق کرده چرا کامل خلق نکرده؟

مطلب دیگر اینکه وجود هر شرّی لازم است برای کمالی؛ یعنی اگر همه

چیز نور مطلق بود، دیگر تشخیص نور نمی‌دادیم؛ سایه‌ای وجود دارد که ما نور را تشخیص می‌دهیم. پس اگر فردی در جایی قرار دارد که ضعفی بر او عارض است و ضعف او موجب کمال بعدی است، آیا می‌توان او را گناهکار و مسؤول و قابل تنبیه دانست؟ اگر بخواهیم بین اعمال انسان که ناشی از ارادهٔ اوست با ضرورتهای طبیعت تفکیک قائل بشویم و بگوییم که انسان با ارادهٔ خودش عامل فقدان و ضعف می‌شود و بنابراین مسؤول است، ولی ضرورتهای طبیعی چنین نیست و مسؤولیتی متوجه طبیعت نیست، آنگاه تشخیص این دو نوع اعمال و حوادث چگونه امکان دارد؟

استاد: مطالبی که فرمودید، به نظرم مجموعا سه قسمت بود. قسمت اول اینکه فرمودید همهٔ این اشکالات به فرضی به وجود می‌آید که ما قائل به خالقی برای این عالم باشیم و اگر قائل به خالقی برای عالم نباشیم همهٔ این اشکالات مرتفع است و توجیه صحیحی دارد. من نفهمیدم که «توجیه صحیحی دارد» یعنی چه؟ اگر ما قائل نباشیم به خدایی برای این عالم به مفهومی که الهیون گفته‌اند، اصلا دیگر احتیاجی نداریم که جوابی به این اشکالات بدهیم؛ یعنی می‌گوییم عالم را همین طوری که هست می‌پذیریم، چه خوب باشد چه بد، چه فرض شود که «ای کاش چنین می‌بود»، چه نشود. در اینجا اشکالات سر جای خودش هست، ولی این اشکالات دیگر محل سؤال ندارد. این نظیر آن است که فرضا شما در جلسه‌ای مشغول صحبت هستید، اگر یک انسان بیاید و این جلسهٔ شما را به هم بزند شما به این انسان اعتراض می‌کنید، ولی اگر یک حیوان بیاید جلسهٔ شما را به هم بزند شما از دست او عصبانی هم نمی‌شوید، بلکه آن حیوان را رد می‌کنید و می‌گویید خوب نمی‌فهمد، درک ندارد.

اگر ما قائل به خدای عالم نشدیم آن مبدأ اصلی عالم تقصیر ندارد، چون نمی‌فهمد و شعورش نمی‌رسد. به چه کسی اعتراض کنیم؟! جای اعتراضی وجود ندارد، نه اینکه بدی دیگر بدی نیست؛ بدی به همان مفهومی که الآن ما بدی می‌بینیم بدی است، و بی‌نظمی به همان مفهومی که الهی می‌بیند بی‌نظمی است، اما دیگر مسؤولی در عالم نیست. در این صورت آدم جز اینکه بگوید عالم هر چه هست همین است که هست، [چیز دیگری نمی‌تواند بگوید؛] جایی برای سؤال نیست چون مسؤولی وجود ندارد. پس این گونه نیست که اگر ما منکر خدا بشویم دیگر

تمام مسألهٔ شرور حل شده است و شری در عالم وجود ندارد؛ حل نشده است، ولی به همان صورت حل نشده‌اش باید قبول کنیم.

ـ منظورم این است که در آن صورت قابل تعلیل است.

استاد: مسلّم قانون علّیت و معلولیت به هم نمی‌خورد، ولی از جنبهٔ شریتْ مسأله را به صورت حل نشده باید بپذیریم. بنا بر قانون مادی، اگر تمام هستیها هم بدی بود و اصلا خوبی در کارگاه هستی نبود (همان طور که فلاسفهٔ بدبین قضاوت می‌کنند که می‌گویند اصلا تمام هستی مساوی است با بدی) می‌گفتیم هیچ مسؤولی در کار نیست، یک هستی لایَشعُری هست و لایشعر هم جریانهایی را انجام می‌دهد که از تمام اینها هم بدی برمی‌خیزد.

اما آن مسائلی که بعد طرح کردید، تمام آنها مسائلی است که در مورد آنها بحث شده است. اما این مسأله که «آیا خداوند عالم را بالاختیار آفرید یا بالاجبار؟» (یعنی آیا قدرت داشت نیافریند یا قدرت نداشت؟) ثابت شده است که بالاختیار است و نه بالاجبار. خداوند قدرت برنیافریدن هم داشت، اما قدرتی که متناسب با ذات پروردگار است (یعنی قدرت کامل) نه نظیر قدرتی که در یک «ممکن» وجود دارد. قدرتی که در ما وجود دارد، به معنای یک امر بالقوه است، ولی در ذات واجب به معنای امر بالفعل است. اراده و اختیار هم در او همین طور است. ببینید! اینکه من می‌گویم «قدرت دارم که این کار را بکنم و قدرت دارم که نکنم» معنایش این است که اگر بخواهم می‌کنم و اگر نخواهم نمی‌کنم. من قدرت دارم این میکروفون را بلند کنم و قدرت دارم بلند نکنم؛ یعنی اگر این خواستنِ من پیدا بشود، این را بلند می‌کنم و اگر پیدا نشود بلند نمی‌کنم. پس بلند کردن این، وابسته به مشیت من است و نفس این اراده، می‌شود پیدا بشود و می‌شود پیدا نشود، ولی با این خصوصیت که این اراده در یک امر ممکن‌الوجود است. این معنا و حقیقت در ذات واجب‌الوجود [نیز] هست (اگر بخواهد عالم را ایجاد کند ایجاد می‌کند و اگر نخواهد دیگر عالمی وجود ندارد) اما ارادهٔ او مثل ارادهٔ من نیست که تحت تأثیر عامل دیگری باشد که گاهی موجود باشد و گاهی موجود نباشد. او اراده کرده است و عالم ناشی از اراده و مشیت و قدرت اوست، و این «اگر» هم به صورت «اگر» موجود است؛ [یعنی] چون عالم ناشی از ارادهٔ اوست، اگر او نمی‌خواست، عالم موجود نمی‌شد. این طور نیست که او

چه بخواهد و چه نخواهد، لازمهٔ ذاتش این است که عالمْ موجود باشد؛ یعنی این طور نیست که اگر اراده هم در ذات او نبود عالم موجود بود؛ بلکه این اراده در ذات او بود و عالم هم ناشی از ارادهٔ اوست؛ او یک اختیار ازلی دارد و عالم هم بالاجبار ناشی از اختیار اوست.

مسألهٔ دوم مسألهٔ غایات است و اینکه خداوند چه هدفی [از خلقت عالم] داشت؟ انسان در هر کاری که هدف دارد، مستکمل به آن هدف است، یعنی در عین حال می‌خواهد خودش را کامل کند. همان کاری هم که خیرترین و بی‌غرض‌ترین کارها در انسان است، در عین حال انسان به آن کارها مستکمل است. فرق کار خیر و غیر آن در این است که مثلاً کسی که یک مدرسه تأسیس می‌کند و مقصودش این است که وجیه‌الملّة بشود و بعد، از مردم بار بکشد، می‌خواهد از نفس این کار برای خودش اثر بگیرد، پس خود این کار را چنان انجام می‌دهد که اثر این کار به خودش برگردد، ولی کسی که کار خیر انجام می‌دهد نمی‌خواهد اثر مادی این کار به او برگردد، بلکه می‌خواهد این اثر به غیر برگردد، اما یک احتیاجی در وجودش هست (احتیاج اخلاقیِ انسانی یا الهی، هرچه هست) که وجدانش ناراضی است و او می‌خواهد لااقل وجدان خودش را راضی و راحت کند و یا اینکه می‌خواهد این کار خیر را انجام بدهد برای اینکه خدای خودش را راضی کند.

خلاصه، انسان در کارهای خودش مستکمل به آن کارهاست. ولی در ذات پروردگار جود محض است، حتی جود برای اینکه جود کند نیست و نیازی به این جود کردن هم نداشته است و نمی‌تواند داشته باشد، بلکه این جود لازمهٔ مشیت و اراده‌اش و لازمهٔ کمال ذاتش و لازمهٔ علم کامل و ارادهٔ کامل اوست.

۲ توحید و مسألهٔ شرور

خلاصهٔ بحث گذشته

موضوع بدیها و بی‌نظمیها در کار عالم و به تعبیر دیگر موضوع شُرور را در سه مرحله باید بحث کنیم که دو مرحلهٔ آن گذشت. دو مرحله‌ای که گذشت یکی مرحلهٔ بررسی ماهیت شرور و بدیها بود که اساساً منبع شرّیت چیست و هر چیزی را که ما به آن می‌گوییم بد، از چه جهت می‌گوییم. در تحلیل نهایی رسیدیم به این که بدیها، یا خود یک سلسله نیستیها (صفات عدمی اشیاء) هستند، مثل اینکه می‌گوییم کوری بد است، کری بد است، جهالت بد است، فقر بد است، و یا یک سلسله هستیهایی هستند که از آن جهت به آنها «بد» گفته می‌شود که سبب نیستیها می‌شوند، یعنی سبب می‌شوند اشیائی که هستند، نیست بشوند، و یا مانع کمالات اشیائی می‌شوند که می‌توانند واجد یک سلسله کمالات بشوند. مثلا ما می‌گوییم «وبا» بد است. وبا خودش یک بیماری یا میکروب است و هرچه هست خودش نیستی نیست، اما چون رشتهٔ هستی و حیات را در انسانها یا حیوانها قطع می‌کند به آن «بد» گفته می‌شود. پس آن هم که بد است، نه از نظر وجود فی‌نفسه ـ به اصطلاح فلاسفه ـ است (آن میکروب خودش از نظر خودش و برای خودش بد نیست و خودش برای خودش مثل ما برای خود ما هستیم؛ همان طوری که ما هیچ‌وقت

دربارهٔ خودمان فکر نمی‌کنیم که خودمان برای خودمان بد باشیم و کمالات و پیشرویهای ما برای خودمان قطع نظر از سایر اشیاء، بد باشد، آنها هم خودشان برای خودشان فی حد نفسه خوبند) بلکه از نظر اشیاء دیگر و به نسبت اشیاء دیگر (که به اصطلاح می‌گویند وجود بالقیاس یا وجود بالاضافه یا وجود نسبی) خوب نیستند، آنهم چون منجرّ به یک نیستی در آن اشیاء می‌گردند.

قسمت دوم بحث ما مسألهٔ تفکیک‌ناپذیری خیر و شر (شر به همین معنا) و به عبارت دیگر تفکیک‌ناپذیری هستیها و نیستیها از یکدیگر در جهان طبیعت بود. این یک توهّم محض است که ما آن را یک امر ممکن فرض می‌کنیم و بعد می‌گوییم چرا [این طور] نیست که در این دنیا آنچه که ما آن را خیر می‌نامیم (که همان جنبه‌های هستی اشیاء است) وجود داشته باشد و آن چیزهایی که ما آنها را شر می‌نامیم (یعنی همان نیستیها یا هستیهایی که منجر به نیستیها می‌شود) وجود نداشته نباشد؟ ما فکر می‌کنیم این یک امر ممکن است و لهذا می‌گوییم «چرا؟»، در حالی که این طور نیست؛ این دنیا و طبیعت اگر باشد، با همهٔ این لوازم و توابعش باید باشد و اگر نه، از اصل نمی‌تواند باشد.

پس باید در نظر گرفت که در مجموع آیا در جهان خیر بر شر و هستی بر نیستی غلبه دارد یا نیستی بر هستی؟ قطعی است که اگر حساب بشود، جانب خیر بر جانب شر غلبه دارد.

مرحله سوم: شرور، مقدمهٔ خیراتند

مرحلهٔ سوم که امروز مورد بحث ماست، این مسأله است که خود این شرور هم که ما آنها را نیستیها و فقدانات می‌نامیم و می‌گوییم از خیرات لاینفک هستند، صد در صد شر نیستند؛ یعنی این طور نیست که همین چیزهایی که ما آنها را شر می‌نامیم صد در صد نیستیهایی بلا اثر باشند، بلکه همین نیستیها در هستیها مؤثرند به طوری که اگر فرضا ممکن بود که این نیستیها و فقدانات و شرور وجود نداشته باشند، دستگاه عالم اختلال پیدا می‌کرد، یعنی آن چیزهایی هم که ما آنها را خیرات می‌نامیم امکان وجود پیدا نمی‌کردند. (البته این یک ادعاست که باید دربارهٔ آن توضیح بدهیم.)

پس آنچه که ما شر می‌نامیم، از نظر یک شخص و یک شیء جزئی شر است

ولی از نظر نظام جُمْلی و کلی، خود همان شر هم خیر است و خیر بودن خیرات بستگی دارد به شر بودن این شرور و پیدایش خیرات بستگی دارد به اینکه همین نیستیها که در عالم توهّمْ ما آنها را یک سلسله گودالها و خلأها در هستیها فرض می‌کنیم، حتما وجود داشته باشد.

این، اصلِ فرضیهٔ مرحلهٔ سوم بود. به نظر می‌رسد که در این بحث، ما باید بدیها را به سه قسم تقسیم کنیم. البته این، مطلب صد در صد حساب شده‌ای نیست که بگویم حتما همین سه قسم است و طور دیگری نمی‌شود تقسیم کرد، بلکه این تقسیمی است که اخیرا در ذهن خودم آمد؛ به نظر می‌رسد که از این سه قسم خارج نباشد گو اینکه بعضی از اقسام هم با یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند.

قسم اول از شرور: فناها

یک قسم از شرور و بدیها فناهاست. این شاید مهمترین مسأله‌ای است که مورد سؤال واقع می‌شود که اگر اشیاء پیدا می‌شوند و حادث می‌شوند و به وجود می‌آیند، چرا برای همیشه نمی‌مانند و فانی می‌شوند؟ خیام در شعرهای معروفش که دنیا را با مقیاس دستگاه کوزه گری می‌سنجد ـ خیلی هم عجیب است ـ می‌گوید «کوزه گری که کوزه می‌سازد، اگر آن کوزه‌ای را که خودش ساخته بشکند همه او را یک آدم جاهل و احمق حساب می‌کنند؛ چرا دستگاه خلقت از این کوزه گر یاد نمی‌گیرد که کوزه را که می‌سازد لااقل خودش نشکند؟!»

پس این مسأله به این صورت است که چرا بعد از آنکه اشیاء هست می‌شوند، نیست می‌شوند؟ (البته عرض کردیم که منشأ اصلی این نیستیها و یا لااقل یکی از مناشئش، تضاد و تزاحمی است که میان علل و اسباب این عالم هست.) حال می‌خواهیم ببینیم آیا از نظر نظام کلی عالم، فایده‌ای بر وجود این نیستیها و این مرگها در انسانها و حیوانها و گیاهها مترتب است، یا هیچ فایده‌ای ندارد.

حکمت فناها

این، فکر کودکانه‌ای است که کسی بگوید «هر چیزی که لباس هستی می‌پوشد، چرا بعد نیست می‌شود؟». ریشهٔ این فکر هم یک اشتباه بیشتر نیست؛ یعنی این فکر و سؤال بر اساس این توهم است که خالق عالم، اشیاء را از کتم عدم و نیستی مطلق به

وجود می‌آورد و بعد هم یکدفعه آنها را نیست می‌کند؛ سائل می‌گوید «آن را که از کتم عدم ایجاد کردی چرا از میان می‌بری؟! اگر هم می‌خواهی چیز دیگری به وجود بیاوری، یکی دیگر از نو به وجود بیاور»، در صورتی که دنیا دنیای ماده و طبیعت و حرکت است؛ یعنی تمام اشیائی که در طبیعت به وجود می‌آیند محال است بدون مادهٔ قبلی به وجود بیایند و این، مادهٔ عالم است که دائما شکل و صورت و نقش می‌پذیرد. خود ما که الآن به وجود آمده‌ایم، آیا از کتم عدم مطلق به وجود آمده‌ایم یا اینکه همین ماده‌های عالم است که به این «صورت»[1] مصوّر شده است؟

مادهٔ عالم از نظر قابلیت پذیرش صورت، یک قابلیت معین و محدود و ظرفیت مشخصی دارد و به هرجا برویم حسابْ همین است. ماده‌ای که در زمین و اطراف زمین هست، مقداری که استعداد دارد صورت گیاهی و حیوانی و انسانی بپذیرد بالأخره محدود است و نامحدود نیست. اگر تمام مواد این عالم این صورتها را پذیرفتند و بنا شد اینها بمانند و نیست نشوند، اولین اثرش این است که راه را بر آیندگان می‌بندند؛ مثلا اگر آنچه گیاه در هزاران سال پیش به وجود آمده بود فانی نمی‌شد، آیا گیاههایی که امروز به وجود آمده‌اند، بودند؟ انسانهایی که در سالها و قرنها و بلکه میلیونها سال پیش بوده‌اند، اگر فقط آنها بر روی زمین باقی بودند، آیا انسان دیگری به وجود می‌آمد؟ همچنین حیوانها و هر چیز دیگری را که شما در نظر بگیرید. این انبساط یافتن هستی و این که تمام اشیائی که امکان وجود دارند به وجود بیایند، بستگی دارد به اینکه صورتهایی که در عالم پیدا می‌شوند محدود و فانی باشند تا نوبت به صورتهای بعدی برسد، و الّا اگر همهٔ صورتهایی که در مادهٔ عالم پیدا می‌شوند برای همیشه باقی بمانند، تازه یک سؤال دیگر به وجود می‌آید که «چرا عالم این قدر محدود است؟» یا به زبان حال، از زبان آن معدومات می‌شود گفت: «چرا اینها این ماده را نگه داشته‌اند و به آیندگان نوبت نمی‌دهند؟». خود این، یک تنوعی و تکاملی و انبساط و ادامه‌ای است در هستی. پس هستی و مبدأ هستی اگر بنا بشود فیض وجودش عام باشد که باید هم این گونه باشد، خواه ناخواه باید این نیستیها وجود پیدا کند تا زمینه برای هستیهای بعدی پیدا بشود.

تازه ما این جواب را از نظر یک فکر نیمه‌مادی می‌گوییم، یعنی از این نظر که

---

۱. «صورت» به اصطلاح فلسفی، نه به مفهوم شکل ظاهری.

صُوَر عالم را فانی مطلق بدانیم و بگوییم حیات گیاهها و حیوانها واقعا معدوم می‌شود، و بالاتر از این راجع به حیات انسان بگوییم که انسان وقتی می‌میرد نیست و نابود و فانی مطلق می‌شود، و الّا از نظر کسانی که معتقدند هر صورتی که در این عالم پیدا می‌شود فانی نمی‌شود[1]، در آن منطق اصلا به مرگ نام نیستی نباید داد، بلکه مرگ همان تحول و تکامل است و نیستیِ «نیستی» است، نه نیستیِ «هستی».

مولوی می‌گوید:

از جمادی مُردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کِی ز مردن کم شدم
بار دیگر من بمیرم از بشر پس برآرم از ملائک بال و پر

بر پایهٔ این منطق اساسا مرگ به معنی واقعی وجود ندارد و در واقع مردن به معنی «نیست شدن» نیست، بلکه مرگ تحول از منزلی به منزلی و انتقال از جایی به جایی است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: کَما تَنامونَ تَموتونَ وَ کَما تَسْتَیْقِظونَ تُبْعَثونَ[2] همین طوری که می‌خوابید می‌میرید و همین طوری که بیدار می‌شوید محشور می‌شوید.

اگر این منطق را بگیریم، یک درجه بالاتر رفته‌ایم و غیر از اینکه مردنها و نیستیها راه را برای آیندگان به طور کلی باز می‌کند، خود مرگ هم انتقال از نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر است.

حکمت مرگ از زبان بابا افضل کاشی

بابا افضل کاشی یکی از حکما و فیلسوفان بوده که گویا با یکی دو واسطه شاگرد ابن‌سینا بوده است و بعضی می‌گویند که استاد خواجه نصیرالدین طوسی است، البته معلوم نیست که استاد بلاواسطه‌اش بوده یا استاد مع‌الواسطه. اتفاقا بسیاری از آثارش را به زبان فارسی نوشته است و یکی از کارهایش این است که کتابهای فلسفی را به زبان فارسی نوشته و خیلی از اصطلاحات را به زبان فارسی درآورده و از این جنبه خدمت بزرگی به زبان فارسی کرده است. خواجه یک رباعی در مدح بابا افضل دارد و این می‌رساند که مرد فاضلی بوده و از آثارش هم پیداست. خواجه

---

۱. به اصطلاح قبض و بسط است؛ یعنی هرچه در این دنیا بسط پیدا می‌کند، فنایش نوعی قبض و بازگشت است، که حتی می‌گویند نباتات هم حشر دارند، تا چه رسد به حیوانات، تا چه رسد به انسانها.

۲. بحارالانوار، ج ۷ / ص ۴۷، با اختلاف عبارت.

در وصفش گفته است:

گر عرض دهد سپهر اعـلا فضل فضلا و فضل افضل [۱]
از هر مَلَکی به جای تسبیح آواز آید که افـضل افـضل

یک کسی از او همین موضوع مرگ و میرها و منطق خیامی و تشبیه به کوزه‌گر را سؤال کرد؛ سائل می‌گوید:

اجـــزای پـیاله‌ای کـه در هـم پـیوست
بشکســـــتن آن روا نـــمی‌دارد مست
چندین قد سرو نـازنین و سـر و دست
از بهر چه ساخت وز برای چه شکست

بابا افضل در جواب او موضوع مرگ و میرها را به پیدایش گوهر در صدف تشبیه می‌کند. (نمی‌دانم از نظر علوم طبیعی این پیدایش گوهر در صدف چـقدر درست است، ولی به هر حال تشبیه است و نظیر این تشبیه در دنیا زیاد است. در قدیم این طور می‌گفتند که پیدایش گوهر در صدف به این صورت است که این حیوان بر روی دریا می‌آید و دهانش را باز می‌کند و قطرهٔ بارانی در دهانش می‌افتد [۲]. این قـطرهٔ باران باید مدتها در شکم این حیوان بماند تا تبدیل شود به یک گوهر. در واقع اصلا فلسفهٔ صدف، پرورش دادن گوهر است در داخل خودش. هـمین کـه رسـید بـه مرحله‌ای که قطره گوهر شد، دیگر صدف بدون فایده است و باید بشکـند و دور ریخته شود و گوهر از آن استخراج گردد.) بابا افضل گفت:

تا گـوهر جـان در صـدف تـن پـیوست
وز آب حـــیات صـــورت آدم بست
گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست
در طـرف کُـلَه گـوشهٔ سـلطان بـنشست

می‌خواهد بگوید این موت و حیات‌هایی که در دنیا می‌بینید، در واقع به خاطر این است که مادهٔ عالم مأموریت دارد صورتها را در داخل خودش پـرورش بـدهد و تکمیل کند، وقتی که کامل شد خود به خود باید این بشکند تا بعد زمینه بشود برای

---

۱. یعنی اگر سپهر اعلا همهٔ فضلا را بیاورد و «افضل» را هم بیاورد و بپرسد «چه کسی از همه افضل است؟»

۲. سعدی هم در آن شعر می‌گوید: یکی قطره باران ز ابری چکید...

پرورش دادن گوهرهای دیگری.

لهذا از قدیم دربارهٔ سرّ موت و راز مرگ بحث می‌کردند که علت مردن ـ نه فایده و فلسفهٔ مردن ـ چیست؟ یک موجود که زنده می‌شود، چرا دوره‌ای را طی می‌کند، بعد پیر می‌شود و از میان می‌رود؟ برخی مثل بوعلی همین علل طبیعی را مطرح می‌کردند و اینکه حرارت غریزی بر اساس عللی کم‌کم رو به کمبود می‌گذارد. شاید علوم طبیعی امروز هم اغلب بر اساس چنین اصولی توجیه کنند. ولی عدهٔ دیگری می‌گفتند این یک ریشهٔ اساسی‌تر دارد و این علل طبیعی معلول یک علت اساسی‌تر است و آن همین است که مادهٔ عالم وقتی در داخل وجود خودش صورتها و فعلیتهایی را پرورش می‌دهد و تکمیل می‌کند، هر اندازه که آنها کاملتر بشوند علائق میان آنها [و ماده] کمتر می‌شود و هرچه علائق کمتر شد، بیشتر از یکدیگر جدا می‌شوند. تشبیه می‌کردند به مغز گردو و پوست گردو که در ابتدا که به وجود می‌آید، آنقدر با یکدیگر آمیخته هستند که یکی هستند و باید هم باشند. تدریجا مغز در داخل پوست پرورش پیدا می‌کند تا به حد کمال می‌رسد، ولی رسیدن آن به حد کمال مساوی است با اینکه علائق ضعیفتر و کمتر بشود تا در آخر کار، پوست گردو به صورت یک قشرِ جامد در می‌آید و وقتی که گردو را می‌شکنید می‌بینید مغز بکلی از پوست جداست.

به هر حال اگر کسی به فلسفهٔ بقای صُوَر قائل باشد و اینکه نشئه‌ای ماورای نشئهٔ ماده و دنیا وجود دارد و موتها در واقع قبض و تَوَفّی[1] (به اصطلاح قرآن) است، حسابش خیلی روشن است. و اگر هم قائل به این مطلب نباشیم باز می‌بینیم فناها از نظر آن موجودی که فانی می‌شود شر است، ولی از نظر موجودی که مقدمهٔ پیدایشش فنای آن موجود اول است خیر و کمال است. مثل پستهای اداری است که معزول شدن کسی از پست اداری، برای خود او شر است ولی برای کسانی که این خالی شدن پست منشأ می‌شود که آنها ابلاغ تازه‌ای بگیرند، خیر است. اگر یک

۱. «توفّی» یعنی تام و تمام تحویل گرفتن. اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها (زمر/۴۲) یعنی خداوند نفوس را در وقت مردن بتمامه می‌گیرد، قبض می‌کند، تحویل می‌گیرد. یا وَ اللّٰهُ یَقْبِضُ وَ یَبْسُطُ (بقره/۲۴۵) خداوند، هم قبض می‌کند و هم بسط می‌دهد. بسط دادن همین است که ما به آن «احیاء» می‌گوییم، و قبض کردن همین است که به آن «اِماته» می‌گوییم. پس اماته‌ها در واقع میراندن و فانی کردن نیست، بلکه تحویل گرفتن است.

پست برای همیشه در دست یک نفر بماند، ما این را شر مطلق حساب مـی‌کنیم و می‌گوییم این درست نیست که همهٔ پستها همیشه در دست عده‌ای باشد و هـرگز عوض نشوند؛ می‌گوییم آقا تو برو تا نوبت به اشخاص دیگر برسد، چـون پسـتها محدود است.

قسم دوم از شرور: تفاوتها و تبعیضها

نوع دوم از شرور تفاوتها و تبعیضها نامیده مـی‌شوند. مـی‌گویند «چـرا اشـیاء در سطحهای مختلف آفریده شده‌اند؟». البته وقتی بشر روی مقیاس مـنافع خـودش صحبت می‌کند، تا می‌گویند تفاوت، فورا ذهنش متوجه همین مسألهٔ جزئی (نسبت به مسألهٔ کل عالم) می‌شود (مثل تفاوت افراد در فقر و غنا، در قوّت و ضـعف، در باهوشی و کم‌هوشی) در صورتی که تفاوتْ محدود به این نیست و شامل مـوارد کلی‌تری نیز می‌شود. مثلا اینکه بعضی از موجودات حشره آفریده شده‌اند و بعضی انسان و مسلّم انسان موجود کاملتری از حشـرات است، از اقسـام تـفاوت است؛ همچنین اینکه یکی گیاه آفریده شده و یکی جماد. می‌گویند این که اشیاءْ متفاوت آفریده شده‌اند، با عدل الهی سازگار نیست و لازمهٔ عدل الهی این است که اشیاء در یک سطح متساوی آفریده شده باشند.

جهت اول در باب تفاوتها: تفاوتها ذاتی اشیاء است

این هم به نظر می‌رسد اشکال حساب نشده‌ای است؛ چون اگر هیچ تفاوتی میان مخلوقات نباشد آنوقت آیا کثرت و تعدد می‌تواند وجود داشته باشد؟! یعنی اگـر افراد انسان از هیچ جهت با یکدیگر اختلاف و تفاوت نداشته باشند لازم می‌آید که دیگر دوتا بودن وجود نداشته باشد و افراد متعدد نباشند بلکه تمام افراد انسان باید یک انسان باشند، و اگر تمام انواع هم یکی باشند و با یکدیگر اختلاف نداشته باشند همهٔ انواع هم باید یک نوع باشند. پس نتیجه‌اش این است که تمام افراد، یک فرد و تمام انواع، یک نوع باشند؛ یعنی باید این‌طور فرض کنیم که هستی محدود بشود به یک فرد و از نظر فردی و نوعی انبساط پیدا نکند.

به علاوه در جلسهٔ پیش هم عرض کردم که وقتی هستی تعدد و کثرت پیدا کند [مرتبهٔ هر هستی مقوّم آن هستی است و] اینکه انسان بگوید «چرا مـن را فـرشته

نیافریدی؟» یا این فرد انسان بگوید «چرا من را او نیافریدی؟» و خلاصه این من و او گفتن، بر اساس این توهّم است که خیال می‌کنیم من بودنِ من مربوط به اینکه من من باشم و آن فرشته فرشته باشد نیست و من می‌توانستم من باشم و در عین حال همین من، فرشته می‌بود[1] (یعنی آن منیت و ذات، همان باشد ولی فرشته باشد؛ خودم خودم باشم ولی فرشته باشم)، در صورتی که این‌طور نیست؛ انسان اگر فرشته می‌بود، این طور نبود که «او» فرشته بود. ماهیت انسان اگر بخواهد موجود شود همین انسان است و ماهیت فرشته هم اگر بخواهد موجود شود همین فرشته است؛ نه اینکه اشیائی بوده‌اند و این اشیاء می‌توانسته‌اند انسان باشند یا فرشته باشند، بعد با قرعه‌کشی و یا با تبعیض و بی‌عدالتی گفته‌اند تو باید انسان شوی و او هم باید فرشته باشد؛ مثل افرادی که همهٔ آنها صلاحیت دارند پستهای بالا و پایین را اشغال کنند، یکی را انتخاب کرده و در رأس گذاشته‌اند و گفته‌اند تو رئیس اداره، دیگری را گذاشته‌اند زیر دست او و گفته‌اند تو معاون، به دیگران هم گفته‌اند شما کارمندهای عادی باشید. [خلقت اشیاء] این طور نیست.

در مقام تشبیه ـ تشبیه از من نیست، دیگران تشبیه کرده‌اند اما تشبیه خوبی است ـ می‌گویند نظیر این است که یک نفر مهندس و معمار که می‌خواهد نقشهایی را به وجود بیاورد، اول آن نقشها را تصور می‌کند، مثلاً دایره‌ای، مربعی یا مثلثی در ذهن خودش رسم می‌کند و بعد دایره، مربع و مثلث را ایجاد می‌کند. مثلث را که او قبل از آنکه ایجاد کند در علم خودش مرتسم کرد او مثلث نکرد و دایره را هم او دایره نکرد، که دایره بگوید «چرا مرا مثلث نکردی؟!» و مثلث بگوید «چرا مرا دایره نکردی؟!» بلکه او همان ذات دایره را (که دایره بودنش به ذات خودش است) و ذات مثلث را (که در ذات خودش مثلث است) به وجود می‌آورد.

جملهٔ معروفی است از بوعلی سینا که گفته: «ما جَعَلَ اللهُ الْمِشْمِشَةَ مِشْمِشَةً بَلْ اَوْجَدَها» که آن سر و صداها را در دنیا به وجود آورد. می‌گوید: خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه زردآلو را وجود داده است. البته نه اینکه زردآلو قبل از وجود وجودی دارد، بلکه ما خیال می‌کنیم که خدا چیزی را که در ذات خودش، هم می‌توانست گلابی باشد و هم زردآلو، زردآلو کرد و گلابی نکرد، در حالی که این‌طور

۱. مثل اینکه این چوب همین چوب است در حالی که می‌تواند راست باشد و می‌تواند کج باشد.

نیست.

معنی «عدل» تساوی نیست؛ معنی عدل این است که هر ذاتی آن وجودی را که استحقاق دارد و می‌تواند داشته باشد، به او بدهند. آن ذات، این وجود را می‌توانست داشته باشد و غیر از این وجود را نمی‌توانست داشته باشد و آن ذات دیگر هم این وجود را می‌توانست داشته باشد و غیر از این وجود را نمی‌توانست داشته باشد. عدل این نیست که آنچه را اوّلی نمی‌تواند داشته باشد به او بدهند و آنچه را دومی می‌تواند داشته باشد از او کم کنند تا به اوّلی برسد. این، یک جهت در باب تفاوتها که خیلی ریشهٔ فلسفی دارد.

جهت دوم در باب تفاوتها: زیباییها مدیون زشتیهاست

جهت دوم در باب تفاوتها ساده‌تر است و آن این است که همان‌طور که دربارهٔ نیستیها گفتیم که در نظام کلی و جُمْلی عالمْ نیستیها ضرورت دارد، این تفاوتها هم از نظر جملی و کلی عالم ضرورت دارد. ما در این تفاوتها یکی را می‌گوییم خوب و یکی را می‌گوییم بد، و می‌گوییم «آن خوب که هست، این بد چرا هست؟» و نمی‌دانیم اگر این بد نبود، آن خوب هم نبود. مثال می‌زنند به تابلوی نقاشی؛ در تابلوی نقاشی، روشنایی و تاریکی توأماً وجود دارد و این تفاوت میان قسمتها هست که یک قسمت روشن است و یک قسمت تاریک، ولی این تابلو، تابلو بودن خودش را و زیبایی و کمال خودش را به همین دارد که روشنیها و تاریکیها با یکدیگر آمیخته است. اگر به جای تاریکیها هم روشنی بود، آیا آن وقت تابلو وجود داشت؟ آیا آن وقت زیبایی وجود داشت؟ آیا اگر در دنیا محرومیت نبود، موفقیت وجود داشت؟ آیا اگر در دنیا زشتی نبود، زیبایی وجود داشت؟ اینکه ما چیزی را می‌گوییم «زیبا» و در مقابل آن مات و مبهوت می‌مانیم و زیبایی را درک و توصیف می‌کنیم، برای این است که همه جای دنیا آن طور نیست. اگر همه جای دنیا یک جور و یک شکل بود [زیبایی قابل درک نبود] و اگر تمام مردهای دنیا نظیر یوسف بودند، دیگر یوسفی وجود نداشت و اصلا زیبا وجود نداشت. پس آنچه که ما آن را زیبا می‌نامیم زیبایی خودش را مدیون همین زشتی زشت است و اگر این نبود آن هم نبود. در تمام خوبیها این طور است. آن عادلها و عدالتخواهان درجه اول دنیا که این همه جلوه و جلال دارند، برای این است که دیگران این [خصلت] را ندارند. اگر

همهٔ افراد بشر خصیصهٔ علی‌بن‌ابیطالب را داشتند، دیگر علی‌بن‌ابیطالبی هم در دنیا وجود نداشت.

پس گذشته از اینکه نفس تفاوتها ذاتی اشیاء است (یعنی اگر بناست کثرتی به وجود بیاید ناچار باید اشیاءْ متفاوت باشند و این اشیاء متفاوت هم تفاوت را از ذات خودشان دارند)، در نظام کلی و جُملی عالم نیز برای همان چیزی که شما «خیر» می‌نامید این تفاوت لازم است؛ مثل این است که ما می‌گوییم «کوه چقدر شکوه دارد!» حالا اگر دره و پستی‌ای نبود آیا کوهی در دنیا وجود داشت؟! این هم راجع به تفاوتها که برای آنها خیلی مثال می‌توان ذکر کرد.

قسم سوم از شرور: سختیها و شدائد

اما قسمت سوم شرور و بدیها آنهایی است که نه از نوع فناهاست و نه از نوع تفاوتها و تبعیضها، بلکه از نوع سختیها و شدائد است. چرا مصائب در دنیا وجود دارد؟ مردنِ یک جوان را اگر از نظر خود آن جوان حساب کنیم، مرگ و فنا و نیستی است و مربوط به بحث سابق می‌شود، ولی از نظر آن کسی که این فراق در او اثر می‌گذارد نامش «مصیبت» است. به طور کلی آیا بر وجود سختیها، شدائد، عداوتها، رقابتها، جنگها، بیماریها و... اثری مترتّب هست یا نه؟

مصائب، عامل تکاملند

اتفاقا خود همین مصائب و سختیها و شدتها عامل بزرگی هستند برای خوبیها و تکاملهای بعدی. در اینجا اگر کسی ایراد را در جهت عکس بیاورد، از ایراد در این جهت کمتر نیست. ما سلامت، قدرت، ثروت و امنیت را می‌گوییم «خوبی» و خوبی هم هست، ولی همینها را اگر از نظر عوارضی که بعد به وجود می‌آورند نگاه کنیم می‌بینیم که چندان خوب نیستند. معمولا ــ البته کلیت ندارد ــ قدرت غرور می‌آورد و غرور بدبختی می‌آورد، ثروت فساد می‌آورد و فساد بدبختی می‌آورد، سلامت آرامش روحی می‌آورد و آرامش و بی‌خیالی بعدها بدبختی می‌آورد، و امنیت زیاد هم که هیچ‌وقت انسان از طرف دشمن تهدید نشود تنبلی و تن‌پروری می‌آورد. ولی در جهت مخالف، ضعف است که انسان را به سوی پیشرفت می‌کشاند. از نظر مقیاس سعادت ــ که همیشه مورد بحث است ــ انسان خیال می‌کند که سعادت یعنی قدرت،

سعادت یعنی ثروت، سعادت یعنی سلامت، در صورتی که این طور نیست؛ ای بسا قدرتمند و ثروتمندی که همین قدرت و ثروتش او را به بدبختی می‌کشاند.

حال، فرمول سعادت چیست و سعادت چگونه برای انسان تأمین می‌شود؟ آیا معنای سعادت نیل به آرزوست یا رضایت داشتن از وضع موجود؟ همین اشکال بر تمام اینها وارد است. عده‌ای این فرضیه را گفته‌اند ـ فرضیهٔ بدی هم نیست ـ که سعادت به این است که انسان همیشه در خیال سعادت باشد. اینها می‌گویند به اندازه‌ای که انسان از فکر سعادت سعادتمند است، از وجود واقعی سعادت سعادتمند نیست. شعری عربی است که از قدیم نقل کرده‌اند:

اَمانیُّ اِنْ تَحْصُلْ تَکُنْ غایَةَ الْمُنیٰ وَ اِلّا فَقَدْ عِشْنا بِها زَمَناً رَغْداً

می‌گوید «ای آرزوها اگر برسی و ما به تو برسیم که چه بهتر، اگر هم نرسی یک عمر ما با تو خوش زندگی کردیم». آرزو داشتن مساوی است با نداشتن و نداشتن مساوی است با طلب کردن. انسان اگر بخواهد در این دنیا سعادتمند باشد، همیشه باید چیزهایی را نداشته باشد و با عشق و امید و آرزو دنبال آنها بدود. وِجدان کامل، مرگِ آرزو در انسان است و مرگِ آرزو بدترین بدبختی در این دنیا برای بشر است. قرآن تعبیری دارد که گویی جواب این اشکال است؛ دربارهٔ قیامت (آنجا نظامش با نظام اینجا فرق می‌کند، که آن هم رازی دارد) می‌فرماید: لایَبْغونَ عَنْها حِوَلاً[1] یعنی در آنجا کسی آرزوی دگرگونی نمی‌کند، یعنی انسان سیر نمی‌شود. وضع این دنیا این طور است که انسان هر چیزی را تا وقتی ندارد می‌خواهد و وقتی که دارا شد از آن سیر می‌شود و باز دنبال چیز دیگری می‌رود. قرآن می‌گوید ولی در آن عالم این طور نیست (لایَبْغونَ عَنْها حِوَلاً)؛ در آنجا آنچه که دارند، دیگر آرزوی دگرگونی و تحول و تنوع در آن نمی‌شود.

معروف است که سفیر انگلیس با ناپلئون ملاقات کرد و این در همان وقتی بود که میان آنها اختلاف و جنگ بود. ناپلئون به سفیر انگلیس گفت: فرق ما فرانسویها با شما انگلیسیها این است که ما طالب شرافتیم ولی شما طالب ثروت. او گفت: بله، همین‌طور است؛ انسان همیشه طالب چیزی است که ندارد!

بله، انسان همیشه طالب و دنبال آن چیزی است که ندارد، پس باید یک

۱. کهف / ۱۰۸.

نداشتنی در کار باشد. و اتفاقا به اندازه‌ای که این مصیبتها و ضربتها بر روح بشر، قوه‌ها را در وجود انسان به فعلیت می‌رساند، هیچ چیز این کار را نمی‌کند. می‌گویند شاهکارهایی که بشر به وجود آورده است مولود دو عامل است: عشق و مصیبت. در عشق هم می‌گویند وقتی می‌تواند شاهکار به وجود بیاورد که وصال کامل در کار نباشد و با فراق توأم باشد. وصال، اولِ خُمود است. بهترین شعرها را شاعر در حالی گفته است که یا گرفتار عشق و فراق بوده و یا گرفتار مصیبت، و این در ادبیات و در مطلق ابداعها فوق‌العاده صادق است. ابوالحسن تهامی قصیده‌ای دارد در سوگ پسرش، که از شاهکارهای قصاید عربی است:

حُکْمُ الْمَنیَّةِ فِی الْبَرِیَّةِ جارٍ   ما هٰذِهِ الدُّنْیا بِدارِ قَرارٍ[۱]

هنوز هم بعد از ششصد هفتصد سال وقتی که انسان می‌خواند تکان‌دهنده است. حافظ آن غزل معروفش را که [با این بیت شروع می‌شود:]

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد

باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد

که به نظر من همیشه زنده و تکان‌دهنده است، در وقتی سروده که تارهای وجودش با مصیبت فرزندش به لرزش درآمده بوده است.

سختی و مصیبت این طور نیست که اثرش فقط خمود و بریدن و قطع کردن باشد، بلکه اثرش بیشتر تحرک است. می‌گویند یهودیها شخصیت خودشان را مدیون دو چیز هستند: یکی اینکه مردمی هستند که به همان سنن نژادی و دینی و اسرائیلی خودشان صد در صد پایبندند، و دوم اینکه در دنیا مصیبت و سختی خیلی دیده‌اند. و این الآن یک واقعیتی است که ده میلیون یهودی اگر نگوییم بر تمام دنیا، بر نیمی از دنیا حکومت می‌کنند و هفتصد میلیون مسیحی واقعا مستعمَر و مستثمَر همین ده میلیون یهودی هستند. اینها قسمتی از این قوّت و نیرو و هوشیاری و بیداری و وحدت و اتفاق خودشان را مدیون سختیها و زجرها و شکنجه‌هایی هستند که در طول تاریخ دیده‌اند.

قرآن کریم هم روی همین جهت است که بلایا را بدبختی نمی‌خواند: وَ نَبْلوکُمْ

۱. [ترجمه: حکم مرگ در جهان جاری است. این جهان منزلگاه ماندن نیست.]

بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَ اِلَيْنا تُرْجَعونَ[1]، وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْاَمْوالِ وَ الْاَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرينَ. الَّذينَ اِذا اَصابَتْهُمْ مُصيبَةٌ قالوا اِنّا لِلّٰهِ وَ اِنّا اِلَيْهِ راجِعونَ[2]. ما شما را با این سختیها در بوتهٔ آزمایش در می‌آوریم (نه اینکه اینها بد باشند)، آنهایی را که در مقابل سختیها ایستادگی می‌کنند و از میدان در نمی‌روند بشارت و مژده بده. همچنین در حدیث داریم: اِنَّ اللّٰهَ اِذا اَحَبَّ عَبْداً غَتَّهُ بِالْبَلاءِ غَتّاً[3]. خداوند آنگاه که بنده‌ای را دوست بدارد، او را در گرداب بلا فرو می‌برد، فرو بردنی[4].

در همین زمینه مثال خوبی ذکر می‌کنند؛ می‌گویند در این دنیا کسی پیروزمند است که قدرت شناوری در امواج بلاها و سختیها داشته باشد، و این شناوری را کسی می‌تواند بلد باشد که در این امواج بیفتد، و الّا اگر انسان صد سال کتاب بخواند و نرود در دریاچه‌ای یا حوضچه‌ای شنا کند، آیا ممکن است شنا را یاد بگیرد؟! انسان شنا را باید در عمل یاد بگیرد؛ یعنی باید بیفتد در آب، در حالتی که احساس خطر کند، آنوقت است که نیرو به خرج می‌دهد و شنا می‌کند.

بنابراین اگر مصائب و سختیها و بلایا و شدائد از زندگی بشر برخیزد، اولِ تباهی و نابودی بشر است.

□

ـ فرمودید در ادبیات همیشه از چیزهایی که انسان به آن دسترسی ندارد صحبت کرده‌اند. یکی از دوستان ما در فرانسه در این زمینه مطالعات زیادی کرده بود و وقتی ادبیات شرق را با ادبیات غرب مقایسه می‌کرد می‌گفت تمام ادبا و شعرای مشرق زمین همیشه در اشعارشان از سه چیز صحبت کرده‌اند: یار، جویبار و کنار سبزه‌زار، و شراب؛ چون همیشه از این سه چیز در محرومیت بوده‌اند؛ منطقهٔ خشک و بی‌آب و علفی داشته‌اند و همیشه دنبال آب و جویبار و سبزه‌زار بوده‌اند، از شراب هم منع می‌شده‌اند و مجبور بوده‌اند پنهانی بخورند، و دسترسی به یاری هم نداشته‌اند. ولی

۱. انبیاء / ۳۵.
۲. بقره / ۱۵۵ و ۱۵۶.
۳. بحارالانوار، ج ۱۵ / ص ۵۵، چاپ کمپانی، نقل از کافی.
۴. «غتّ» به معنی زیر آب فرو بردن است.

اینها را در فرهنگ مغرب زمین هیچ نمی‌بینیم؛ آنها از سبزه اصلا صحبت نمی‌کنند، برای اینکه سبزه دلشان را زده است، بلکه بیشتر از آفتاب صحبت می‌کنند زیرا آنها معمولا آفتاب نداشته‌اند و برای اینکه مثلا بخواهند یک روز زیبا را توصیف کنند اول از وصف یک روز آفتابی شروع می‌کنند. از مشروب هم اصلا صحبت نمی‌کنند چون همیشه در اختیارشان بوده است. در مورد یار هم که همیشه دستشان در گردن یار بوده است! معمولا آنها از سه چیز دیگر صحبت می‌کنند؛ یکی آفتاب، دیگری پول و سوم تعطیلات، چون معمولا فعالیتهای زیادی می‌کنند و کمتر وقت برای استراحت دارند.

استاد: مسألهٔ مردن عشق در اروپا و همچنین از بین رفتن آن مسرتهای خاصی که فقط ناشی از عشق است و از بین رفتن آثار و ابداعاتی که بشر در اثر این پدیده به وجود می‌آورد، جزء مسائلی است که در اروپا مطرح است و راسل هم طرح کرده است؛ می‌گویند چون وصال زیاد شده است و رایگانی زیاد است، خود به خود این روح در بشر مرده است. البته این را هم قبول دارند که فراق مطلق هم چیز [خوبی] نیست و باید اینها آمیخته باشد؛ یعنی اگر برسد به حدی که یأس به وجود بیاید دیگر شاهکار و ابداع هم به وجود نمی‌آید؛ باید هم امید باشد و هم فراق، اینجاست که شاهکار به وجود می‌آید.

اما مسألهٔ «می»؛ این طور نیست که علت مطرح بودن «می» در اشعار شعرای مشرق زمین، صِرفِ نداشتن باشد. در مشرق‌زمین خیلی چیزها از قدیم ممنوع بوده، گوشت خوک هم همیشه ممنوع بوده، چرا هرگز در ادبیات گوشت خوک منعکس نیست؟! «می» از جهت آن حالت بی‌خودی و مستی که ایجاد می‌کند و انسان را از فکر و عقل خالی می‌کند موضوع شعر قرار داده شده است؛ منتها آن کسی که از رنج دنیا ناراحت بوده می را از آن جهت توصیف کرده که یک مدتی او را از فکرهای موذی و از فکر دربارهٔ قرضش و یا مصیبتی که از ناحیهٔ فلان ظالم به او رسیده بی‌خبر نگه می‌دارد، و آن کسی که مشرب عرفانی داشته ـ که اکثر هم همین‌طور است ـ می را از آن جهت توصیف کرده که عشق را مافوق عقل می‌داند و با پیدایش عشق یک حالت بی‌خودیِ مافوق خودیِ عقل [پیدا می‌شود،] نه بی‌خودی مادون خودی عقل. آن «اوّلی» که می را توصیف می‌کند می‌خواهد از حد عقل یک درجه

پایین بیاید، می‌خواهد فاقد عقل باشد و برسد به درجهٔ حیواناتی که حس نمی‌کنند، و آن دیگری که توصیف می‌کند می‌خواهد به یک مرحلهٔ بی‌خودی مافوق خودی عقل برسد.

بنابراین، موضوعْ واقع شدن می و باده، روی این نکته بوده، نه به این دلیل که مردم محروم بوده‌اند. خیلی از محرومیتها بوده که این جهت را به وجود نیاورده است.

اما موضوع سبزه و جویبار را شاید راست بگوید و همین‌طور باشد؛ یعنی وقتی که افراد بشر همیشه با بهترین سبزه‌ها و گلها و بهترین جویبارها مواجه بوده‌اند و شخص از اوّلی که بچه بوده و در خانه‌ای که متولد شده است بهترین گلها را دیده و بعد هم هرجا رفته غیر از این ندیده قهرا این برای او محرک و هیجان‌آور نیست و احساسات او را تهییج نمی‌کند، ولی اگر فاقد آنها باشد و بعد ببیند، احساساتش خیلی تهییج می‌شود.

ـ ما اصولا تبعیض یا بی‌عدالتی یا شر را در موجودات جامد طبیعت نمی‌بینیم، بلکه در آنها یک نظام مرتب مشاهده می‌کنیم؛ آنچه می‌بینیم در موجودات زنده و در انسانهاست و ما باید جوابمان را به این بی‌نظمیها و این شرور بدهیم. ما نمی‌خواهیم سیاهیهای تابلوی طبیعت باشیم تا تابلوی طبیعت زیبا شود، چرا سفیدی نباشیم؟!

استاد: آنچه که من عرض کردم، شامل انسانها هم می‌شد. شما می‌گویید چرا من سیاهی‌اش باشم. ببینید! یک تفاوتهای طبیعی در افراد هست و یک تفاوتهای اجتماعی. تفاوتهای اجتماعی مربوط به نظم اجتماع و در حدود اختیارات بشر است، اما تفاوتهای طبیعی همین است که شما دارای یک شخصیت طبیعی خاصی هستید، طرز تفکر شما با طرز تفکر دیگری فرق می‌کند، ممکن است شما مزایایی نسبت به او داشته باشید و او مزایایی نسبت به شما داشته باشد، شما پسر پدر خودتان که در فلان شهر بوده است هستید و او پسر پدر خودش که در شهر دیگری زندگی می‌کند. اینهاست که سؤال ندارد؛ نمی‌توانیم بگوییم: «چرا خدا من را پسر آن پدر قرار نداد و او را پسر این پدر قرار نداد؟». اینهاست که «چرا» برنمی‌دارد؛ یعنی پسر این پدر همین است، نه اینکه این شخصیت که الآن منِش این شخص را دارد

می‌توانست همین منش را داشته باشد ولی پسر پدر و مادر شما باشد، و شما همین شما باشید و پسر پدر و مادر او باشید؛ چون اصلا این هستی مجموع همان خاصیتها و ژنهایی است که ابتدائا از آن پدر و مادر به ارث رسیده، و او همین بوده و غیر از این نمی‌توانسته باشد، و مبدأ هستی همین لباسی را که او می‌توانسته داشته باشد به او پوشانده است نه غیر آن را. پس در مسألهٔ تبعیضها مقصود ما تبعیضهای طبیعی بود، یعنی اختلافاتی که در نفس و ذات طبیعت میان افراد وجود دارد.

ـ چرا بشری که جاهل بوده و به تمدن دسترسی نداشته گرفتار بلیات و آفات بوده و بعدا که به علم و صنعت دست پیدا کرده، توانسته است آن بلایا را رفع کند؟ چرا صانع طبیعت آن بی‌عدالتی را بر آنها روا می‌داشت که مثلا یکدفعه وبا بیاید میلیونها نفرشان را بکشد، ولی حالا وبا که می‌آید قرنطینه می‌گذارند و جلویش را می‌گیرند؟

استاد: بشر، هم به حکم عقل و هم به حکم دین مکلف است که با این بدیها [۱] مبارزه کند، و این موضوع منافات ندارد با آن مسأله‌ای که ما می‌گوییم، چون بشر خارج از نظام کل نیست. عقل بشر، احساس تکلیف بشر، میل بشر به مبارزه کردن با بیماریها، و حتی آن تکلیفی که برای بشر وضع شده برای مبارزه با بدیها و ظلمها و قساوتها، اینها همه جزء این نظام و در داخل این نظام است، نه در خارج نظام؛ یعنی این طور نیست که نظام عالم همانی است که در میلیونها سال پیش بود که انسانهای وحشی بودند و مثلا وبا می‌آمد و آنها را می‌کشت، ولی حالا ما آمده‌ایم نظام عالم را تغییر می‌دهیم؛ بلکه ما الآن خودمان قسمتی از نظام عالم هستیم. نظام عالم نظام تکامل است و اگر آنها آن مرحله را طی نمی‌کردند ما امروز به این مرحله نرسیده بودیم. باز این طور نیست که ما را در این مرحله قرار داده‌اند و آنها را در آن مرحله و می‌شد آنها را بیاورند جای ما بگذارند و ما را ببرند جای آنها بگذارند، بلکه آنها در آن مرحله بودنشان ذاتی آنهاست و نمی‌توانستند غیر از این باشند، و ما هم در این مرحله بودنمان ذاتی ماست و نمی‌توانیم غیر از این باشیم. شما اینها را خارج از یکدیگر حساب نکنید؛ نباید بشر را بیرون نظام عالم فرض کنید و بگویید نظام عالم

۱. البته بدیها از نظر جزئی نظام. گفتیم که از نظر کلی اینها بدی نیست.

تا حالا آن طور بوده و وقتی که بشر علم پیدا کرده این طور شده است. بشر جاهل و بشر عالم دو سطر هستند در [کتاب] نظام هستی. [اگر بخواهد جای ما و آنها عوض شود] معنایش این است که ما پدران خودمان باشیم و پدران ما پسران ما باشند. ما نمی‌توانستیم پدران خودمان باشیم و پدران ما هم نمی‌توانستند پسران ما باشند. ما و پسر بودنمان برای آن پدرها یک چیز هستیم، و آنها و پدر بودنشان برای ما یک چیز هستند؛ یعنی این طور نیست که اول آنها نه پدر بودند نه پسر و ما هم نه پدر بودیم نه پسر، بعد یک ابلاغ دست آنها دادند و گفتند شما پدر باشید و در یک میلیون سال پیش زندگی کنید، و یک ابلاغ هم دست ما دادند و گفتند شما پسر باشید و یک میلیون سال بعد زندگی کنید؛ بلکه اینها همه جزء خمیره و ذات ماست و اصلا از یکدیگر جدایی‌پذیر نیست. بنا بر این حساب، «چرا این طور شد؟» و «چرا آن طور شد؟» معنی ندارد و در نظام کل هر چیزی در جای خودش تخلف‌ناپذیر است و نمی‌تواند غیر از این باشد.

اگر شما ایرادی دارید باید در مورد مجموع سؤال کنید و بگویید آیا این بشر که در حکم یک واحد است، این بشر که آن مراحل را طی کرده است که در ابتدا میلیونها از افرادش را وبا و ظلم و قساوت از میان می‌برده تا رسیده به این مرحله، و تا آینده‌ای که انتظار دارد که: يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلاً بَعْدَ ما مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْراً[۱] که اصلا شر و بدی از جامعهٔ بشر رخت بربندد، آیا این مجموع که یک نظام تکاملی را تشکیل داده، درست است یا نادرست؟ تا ما در جواب بگوییم درست است. مثل این است که شما دربارهٔ فرد خودتان سؤال کنید که «آیا این ظلم نیست که من که امروز یک انسان چهل‌ساله هستم و از خودم دفاع می‌کنم و زندگی خودم را شخصا اداره می‌کنم، در سی و چند سال پیش بچهٔ ضعیف ناتوانی بودم که آن لَله هر بلایی که می‌خواست بر سر من می‌آورد؟ چرا آن بچه من نبود و چرا من آن بچه نیستم؟». آن بچه همین تو هستی و تو هم همان بچه هستی؛ آن مرحله را طی کرده‌ای که به این مرحله رسیده‌ای. در واقع یک واقعیت است که این مراحل را طی می‌کند. اگر آن مرحلهٔ کودکی را طی نکرده بودی به این مرحلهٔ کمال و رشد امروز نمی‌رسیدی و امکان نداشت که برسی؛ امکان نداشت که از اول شما را به این حالت چهل‌سالگی

---

۱. اعلام الوری، ص ۴۰۱.

بیافرینند. پس اینها تبعیض نیست.

ـ اگر مسألهٔ تبعیضاتی را که در این دنیا وجود دارد با مسألهٔ آخرت توأم نکنیم نمی‌توانیم این ظلمها را توجیه کنیم. یا باید اقرار کنیم که در طبیعت مقداری ظلم هست و صانع طبیعت آنها را خواسته، یا باید بگوییم کمبود اینها را در آخرت جبران می‌کند.

استاد: اینکه من این را ذکر نمی‌کنم، برای این است که متکلمین این طور فکر می‌کنند که خدا قیامت را خلق کرده است برای اینکه این کمبودها را در آنجا جبران کند؛ مثل اینکه در یک کشور دستگاه مجازات و دادگستری به وجود می‌آید برای اینکه کمبودها و کسریها را تعدیل کند. [این فکر متکلمین صحیح نیست. البته] اینها در قیامت [انجام] می‌شود، اما نه اینکه قیامت برای اینها به وجود آمده؛ یعنی قیامت چنین وجود تبعی برای این دنیا ندارد و اگر این کمبود هم نبود و اگر در دنیا ظلمی هم نبود باز قیامت بود. قیامت آخرین مرحلهٔ سیر بشر است. انتقال پیدا کردن موجودات این دنیا از نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر، تحول پیدا کردن، مادی‌الوجود بودن ابتدائی و روحانی‌الوجود بودن آخر، مُلکی بودن و تبدیل به ملکوتی شدن، اینها لازمهٔ نظام عالم است. جبران این کمبودها در آنجا خواه ناخواه صورت می‌گیرد، اما نه اینکه آن برای این است. مثل این است که بچه‌ای که از سنین کودکی به سنین رشد و کمال می‌رسد، خیلی از کسریهایی را که در زمان کودکی داشته در زمان رشد تکمیل و اصلاح می‌کند، اما نه اینکه او رشد پیدا می‌کند تا کمبود سنین کودکی را اصلاح کند؛ فلسفهٔ رشد او این نیست که ناراحتیها و کمبودهای سنین کودکی‌اش تعدیل شود؛ یعنی نباید این را فرع و طفیلی ایام کودکی‌اش حساب کنیم.

طرز فکر متکلمین این است که اصلا قیامت و نشئهٔ آخرت را چنان که دادگستری طفیلی یک کشور است، طفیلی دنیا حساب می‌کنند. ولی این طور نیست؛ در قیامت همهٔ این کسریها و کمبودها تأمین می‌شود، ولی بدون اینکه آنجا طفیلی اینجا باشد. اینکه من این مطلب را به این صورت بیان نمی‌کنم به این جهت است که نمی‌خواهم منطق متکلمین را به خود بگیرم. نشئهٔ آخرت چقدر جای کوچکی خواهد بود اگر طفیلی این دنیا باشد! خداوند هیچ‌وقت کارهایی به این صورتِ طفیلی‌گری و جزئی ندارد.

ـ در آن قسمت از شرور که با فنا تطبیق شد، شما اشاره‌ای فرمودید که به نظر من خیلی مهم است ولی درباره‌اش توضیح داده نشد. اگر آن فناها نبود و انسان و موجوداتی به صورت لایتغیر برای همیشه بودند، خودش سکون بود و سکون هم فنا بود. اصلا این تغییرات همان حرکت است، جهان هستی هم معلول حرکت است.

استاد: مطلبی که شما می‌فرمایید، سخن ما را تأیید می‌کند. می‌گویند در عالمْ سکون نیست، ولی ثبات هست. مقصود این است که طبیعت در مرحلهٔ طبیعت همیشه متحول است، ولی حرکت طبیعت منتهی می‌شود به موجوداتی که نشئهٔ آنها با این نشئه فرق می‌کند؛ آنها ساکن نیستند ولی ثابتند. «ساکن» در جایی گفته می‌شود که در شیء استعداد و امکان حرکت باشد ولی حرکت نکند، اما «ثابت» اصلا وجودش یک وجود جمعی ـ نه تدریجی ـ می‌شود که در آن دیگر حرکت امکان ندارد.

ـ فرمودید در آن عالم طبق آیهٔ قرآن: لایَبْغونَ عَنْها حِوَلاً، اشخاص طالب تحول نیستند. این نوع پاسخ، این ایراد را به وجود می‌آورد که پس چرا زندگی دنیا به آن صورت ساخته نشده است؟ اگر آن وضع تعادل مطلوب است، چرا دنیا به آن صورت ساخته نشد؟

استاد: راز مطلب را برایتان عرض می‌کنم. ما الآن در ضمن عرایضمان گفتیم که انسان طالب چیزی است که ندارد و از هر چیزی که دارد پس از مدتی سیر می‌شود. برخی روی همین حساب به قیامت ایراد می‌گیرند و می‌گویند بنابراین بهشت جای خسته کننده‌ای است، برای اینکه انسان آنجا همه چیز را دارد و وقتی که همه چیز را دارد انگار هیچ چیز ندارد.

این مطلب رازی دارد. چرا انسان یک چیزی را تا ندارد می‌خواهد، و وقتی هم که دارد تا مدتی که هنوز در همان حالتِ فکرِ نداشتن آن است و روزهای نداشتنش را به یاد می‌آورد، آن را دوست دارد، ولی همین که به آن خو گرفت و آن وضع روحیِ نداریِ او تبدیل شد به وضع جدیدی، اولِ سردی اوست؟ آیا واقعا انسان طالب نیستی است؟ قطعا طالب نیستی نیست و نمی‌شود بگوییم انسان دنبال نیستی می‌رود؛ انسان دنبال هستی است. پس چرا وقتی که آن را پیدا می‌کند آن را نمی‌خواهد؟

اینجا از قدیم عرفای ما حرف بسیار بزرگی گفته‌اند که بسیار هم محکم است و آن این است که آن چیزی که انسان در این دنیا دنبالش می‌رود، سرّ اینکه [پس از رسیدن] از آن سیر می‌شود این است که مطلوب واقعی‌اش نیست، نتوانسته سیرابش کند و نتوانسته آن غریزه‌ای را که طالب است اشباع کند، و الّا اگر آن چیزی که انسان می‌خواهد، [مطلوب واقعی او باشد و به آن برسد] محال است از آن متنفر شود...[1].

۱. [متأسفانه دنبالهٔ مطلب ضبط نشده است.]

۳ توحید و مسئلۀ شرور

بحث امروز ما بحث قرآنی خیر و شر است؛ یعنی می خواهیم ببینیم که در قرآن کریم راجع به مسائل مربوط به خوبی و بدی و خیر و شر چگونه اظهارنظر شده است.

اولین مسأله این است که ببینیم آیا قرآن کریم اشیاء را به خوبها و بدها (خیرها و شرها) تقسیم کرده است؟ و آیا شرها را بکلی از خداوند جدا دانسته و برای آنها مبدأ و منشأ دیگری غیر از خدا قائل شده است؟ (همان که شکل خیلی صریحش در ثنویت هست) یا اینکه نه، هیچ چیزی در عالم وجود ندارد الّا اینکه قرآن کریم او را مستند به مشیت الهی می‌داند، به این معنا که هر چیزی که در این عالم به وجود آمده و به وجود می‌آید، بالأخره سلسلۀ علیت و خلق و ایجاد آن منتهی بـه خـداونـد می‌شود.

در فرهنگ قرآن، خدا خالق همه چیز است

در این تردیدی نیست که قرآن کریم خالق و آفرینندۀ هر چیزی را خدا می‌داند و همان طور که خدا را مبدأ حیات می‌داند، او را مبدأ و منشأ موت ـ که ما آن را بدی

می‌دانیم ـ نیز می‌داند (يُحْيِي وَ يُمِيتُ[1])، نه اینکه خداوند زنده می‌کند و چیز دیگری هست که او می‌میراند. یا مثلا: وَ اَنَّهُ هُوَ اَضْحَکَ وَ اَبْکیٰ. وَ اَنَّهُ هُوَ اَماتَ وَ اَحْییٰ[2] اوست که می‌خنداند (یا موجبات سرور را فراهم می‌کند) و هم اوست که می‌گریاند (یا موجبات گریه و ناراحتی را به وجود می‌آورد). اَلَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیوٰةَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً[3] خدایی که هم مرگ را آفرید و هم زندگی را آفرید. وَ لَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْاَمْوالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرینَ[4] شما را تحت آزمایش قرار می‌دهیم به نقصها و کمبودهایی در ناحیۀ مال یا در ناحیۀ جان، به انواع مختلف. آیۀ اول سورۀ انعام این است: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النّورَ سپاس خدایی را که آفرینندۀ آسمانها و زمین است و قراردهندۀ نور و ظلمت. معلوم است که این «و قراردهندۀ نور و ظلمت» می‌خواهد عقیدۀ خاصی را نفی کند که همان عقیدۀ یزدان و اهریمن است که خدا را مبدأ نور می‌دانند و اهریمن را مبدأ ظلمت. این طور نیست، مبدأ همه خداست.

پس در این جهت نباید تردید داشته باشیم که فکر ثنوی در قرآن وجود ندارد. بله، یک مطلب هست و آن اینکه در عین حال قرآن کریم بین استناد خوبیها به خداوند تبارک و تعالیٰ و استناد بدیها فرقی می‌گذارد که آن فرق را توضیح خواهیم داد.

اشاره

مطلب دیگر این است: ما بحثی می‌کردیم راجع به خیر و شر (خوبی و بدی) و می‌گفتیم که منشأ بدیها نیستیهاست و ما که به هستیهایی می‌گوییم «بدی»، نه از این جهت است که خودشان بدند، بلکه از این جهت است که با اشیائی برخورد و تصادم می‌کنند و هستی را از آنها سلب می‌کنند.

در اصطلاح، این طور تعبیر می‌کنند که همۀ اشیاء از جهت وجود نفْسی خوبند (یعنی هرچیزی برای خودش و نسبت به هدفها و کمالات خودش قطع نظر از هر

---

۱. بقره / ۲۵۸.
۲. نجم / ۴۳ و ۴۴.
۳. ملک / ۲.
۴. بقره / ۱۵۶.

چیز دیگری خوب است) و اما از جنبهٔ رابطه‌ای که با یکدیگر پیدا می‌کنند اینجاست که منقسم به دو قسم می‌شوند: نافع و ضارّ؛ یعنی یک وقت هست که یک شیء شیء دیگر را در کمالات وجودش یاری می‌دهد و کمک می‌کند، این می‌شود نافع و مفید، و یک وقت هست که برعکس، مزاحم اوست، این می‌شود ضار و مضر؛ یعنی این برای او، به اضافهٔ او و نسبت به او بد است.

این مقدار اختلافها و تفاوتها میان اشیاء پیدا می‌شود، اما همان‌طور که عرض کردیم، در خلقت اختلاف هست اما تبعیض وجود ندارد. تبعیض یعنی اینکه دو شیء که برای هر دوی آنها امکاناتی وجود داشته، یک امکان را به یکی بدهند و به دیگری ندهند؛ چنین چیزی [در خلقت] نیست. هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست، در هر حدی که ممکن است از ناحیهٔ پروردگار خیر به او برسد، می‌رسد، و اگر اختلافی در میان اشیاء هست اختلافی است که از ناحیهٔ امکانات ذاتی خود اشیاء است؛ تفاوتهای ذاتی خود اشیاء است که موجب می‌شود امکان نداشته باشد هر شیئی در جایی که هست بیش از آنچه دارد داشته باشد.

راز اختلافها و تفاوتها در قرآن

آیا در این زمینه (راز اختلافها و تفاوتها) مطلبی در قرآن هست یا نه؟ آیه‌ای در قرآن هست که علما از قدیم‌الایام روی این آیه زیاد بحث کرده‌اند. مطلب به صورت یک مَثَل ذکر شده است؛ آیه در سورهٔ رعد است، می‌فرماید:

> اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ اَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً وَ مِمّا یوقِدونَ عَلَیْهِ فِی النّارِ ابْتِغاءَ حِلْیَةٍ اَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ اَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللهُ الْاَمْثالَ[1].

می‌فرماید: آبی را از آسمان فرود آورد؛ سپس سیلها در وادیها[2] روان شد، ولی هر

---

۱. رعد / ۱۷.

۲. وادی یعنی رودخانه، جوی.

وادی به اندازهٔ خودش از این آب در برگرفت؛ وادیها و رودخانه‌هایی هر کدام به اندازهٔ خودشان سیلان پیدا کردند و آب را گرفتند. (مثل بارانی کـه در کـوهستان می‌بارد و در جویها و رودخانه‌ها جاری می‌شود). پس از آنکه آب بـه جـریان و حرکت می‌افتد، این سیل و این آب فراوانِ جاری، کفی[۱] را بر روی خـودش (بـه دوش خودش) حمل می‌کند[۲]. بعد در ضمن، مثال دیگری می‌زند و می‌فرماید: نظیر این کف در اشیاء و فلزاتی که شما از آنها زینت و زیور و یا اسباب و آلات می‌سازید به وجود می‌آید. (زیور و زینت مثل طلا و نقره، و اسباب و آلات مثل چیزهایی که معمولاً از آهن می‌سازند؛ اینها را هم وقتی که مـی‌گدازنـد، بـر رویشـان کـفهایی می‌ایستد؛ یعنی فلزات هم در حال ذوب شدن و در حالی که می‌خواهند از آنها چیز مفیدی بسازند، روی آنها را مادهٔ زائدی می‌گیرد که از آن تعبیر به «زبد» می‌کنند.) بعد می‌فرماید: کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ خداوند حق و بـاطل را ایـن طـور می‌آفریند و ایجاد می‌کند. (یَضْرِبُ را در اینجا یُثَبِّتُ معنی کرده‌اند، و درست است.)

خداوند حق و باطل را این طور در عالم به وجود می‌آورد که آن کـه حـق و حقیقت و خیر و خوبی است، مَثَلش مَثَل همان آبی است که از آسمان می‌آید کـه خالص و پاک است، و مَثَل اشیاء از نظر مقداری که از حق و خیر و خوبی دارند، مَثَل وادیهاست که ظرفیتهایشان مختلف است و هرکدام به اندازهٔ ظرفیت خودش از این آب می‌گیرد و نمی‌تواند بیشتر بگیرد؛ گفت:

گـــر بـــریزی بـحر را در کـوزه‌ای   خود چه گیرد؟ قسمت یک روزه‌ای

دریا را اگر انسان بخواهد در کوزه بریزد، ظرفیت کوزه به اندازهٔ همان یک کـوزه است و بیشتر از آن نیست. این آب صافی که از آسمان می‌آید، وقتی که سرازیـر می‌شود در این وادیها و رودخانه‌ها، یک جا یک نهر کوچک، یک جوی کوچک و یک آب باریک می‌بینید، یک جا یک آب زیادتر، و یک جا هم آبی که به اندازهٔ یک سیل[۳] فراوان است.

مَثَل حق و مَثَل خیر و خوبی و وجود و هستی که از ناحیهٔ خداوند می‌رسد، مَثَل

---

۱. «زَبَد» یعنی کف. کره را که در عربی «زبد» می‌گویند، از این جهت است که وقتی دوغ را مـی‌زنند، چربی که از دوغ جدا می‌شود، به حالت کف روی آن می‌ایستد؛ ولی اصل معنی «زبد» همان کف است.
۲. «اِحْتَمَلَ» از مادهٔ «حمل» به معنی به دوش گرفتن است.
۳. «فَسالَتْ» در قرآن یعنی سیلان پیدا کرد، نه «سیل» که حتما باید آب زیاد باشد.

آبی است که از آسمان فرود می‌آید، و مثَل اشیاء از نظر تحویل گرفتن مقدار هستی و کمالات هستی، مثَل وادیهاست که هر کدام به اندازهٔ ظرفیت خودشان می‌گیرند و بیشتر از آن امکان‌پذیر نیست؛ و این اختلاف و تفاوت، از ناحیهٔ ظرفیت اشیاء است، نه از ناحیهٔ دهنده؛ دهنده تبعیض نکرده است؛ یعنی این طور نیست که این وادیها همه به طور متساوی می‌توانستند از این آب بگیرند و او تبعیض کرد. تبعیض و تفاوت پیدا می‌شود ولی منشأ این تفاوت، ظرفیتها و اختلافات ذاتی قبول کننده‌هاست.

پس خیرات و وجودات و هستیها و حقها و آنچه که حق و ثابت و واقعیت‌دار است، به این شکل وارد می‌شود، ولی در این میان باطلها و بدیها هم هست، اینها چیست؟ جواب این است که اینها هم از لابلای آنها پیدا می‌شود؛ یعنی لازمهٔ پیدایش آبی که در ظرفی از این ظروف باشد، و لازمهٔ این ظروف، این است که کفهایی که ناپایدار هم هستند پیدا بشود. باران و سیل بدون اینکه کفی پیدا بشود وجود ندارد، بدیها و باطلها هم خواه ناخواه در وجود و هستی پیدا می‌شوند، ولی اصل نظام عالم بر خوبی است و آن که عالم را نگه می‌دارد خوبیهاست؛ بدیها و باطلها یک سلسله امور عَرَضی و زائل شدنی هستند.

بعد می‌فرماید: فَاَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وَ اَمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ این کفها جُفاء می‌شوند، باد هوا می‌شوند و از میان می‌روند، ولی آن چیزی که نافع و مفید است (که در مثَلِ اول آب باشد و در مثَل دوم خود آن فلز خالص) باقی می‌ماند.

قرآن با این مثَل، راز تفاوتها را بیان می‌کند، که منشأ این تفاوتها اختلاف ظرفیتهاست.

اشارهٔ قرآن به تفکیک‌ناپذیری خیر و شر در جریان خلقت آدم

آیهٔ دیگری در قرآن هست که از آنجا هم به طور اشاره و ضمنی می‌توانیم این مسأله را استفاده کنیم و آن، آیهٔ مربوط به خلقت آدم است. خداوند وقتی می‌خواست آدم را بیافریند آن را به فرشتگان اعلام کرد: وَاِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ اِنّي جاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَليفَةً. فرشتگان می‌دانستند که در طبیعت انسان شر و فساد هست[۱]، و لهذا با تعجب

۱. اینکه منشأ [این آگاهی] چه بوده، به بحث ما مربوط نیست.

سؤال کردند: خدایا تو می‌خواهی مخلوقی را بیافرینی که در وجود او شر و فساد است؟! قالوا اَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ آیا کسانی را می‌آفرینی که در روی زمین افساد خواهند کرد و خون یکدیگر را می‌ریزند؟! (افساد همین شرهایی است که ما می‌گوییم از انسانها برمی‌خیزد، و یکی از فسادها که از همه بالاتر است و در حد اعلاست، خونریزی است). وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ اما ما جز تسبیح و تقدیس تو کاری نداریم. قالَ اِنّی اَعْلَمُ ما لاتَعْلَمونَ[1] خدا در جواب فرشتگان فرمود: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَةِ فَقالَ اَنْبِئونی بِاَسْماءِ هٰؤُلاءِ اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ. قالوا سُبْحانَکَ لاعِلْمَ لَنا اِلّا ما عَلَّمْتَنا اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلیمُ الْحَکیمُ[2]. اینها جزء آیات بسیار پرمعنا و مرموز قرآن است و قرآن کریم هم در این طور مواقع برای اینکه مردم بیشتر به تعمّق و تدبّر وادار شوند، خصوصیات را توضیح نمی‌دهد. (شاید هم خصوصیاتش توضیح‌دادنی نیست، رسیدنی است نه پایین‌آوردنی. بعضی از مطالب مطالبی است که باید افراد به آن برسند و درک کنند، چون نمی‌شود مطلب را در سطح پایین آورد که همه درک کنند.)

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْماءَ اسمها را (نامها را) به آدم آموخت[3]. همین که خداوند اسمها را به آدم آموخت، به ملائکه فرمود: اَنْبِئونی بِاَسْماءِ هٰؤُلاءِ. آن حقایق را نشان داد و گفت: شما اینها را به من معرفی کنید و بگویید نام اینها چیست. برای آنها مجهول بود، قالوا سُبْحانَکَ لاعِلْمَ لَنا اِلّا ما عَلَّمْتَنا پروردگارا! ما جز آن مقداری که تو به ما آموختی نمی‌دانیم. قالَ یا آدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمائِهِمْ. فَلَمّا اَنْبَأَهُمْ بِاَسْمائِهِمْ...[4] آنوقت به آدم مأموریت داده شد که ای آدم! تو به اینها تعلیم بده. همین موجودی که درباره‌اش گفته بودند اَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ، حقایقی را که برای فرشتگان مجهول بود به آنها

---

۱. بقره / ۳۰.

۲. بقره / ۳۱ و ۳۲.

۳. حالا اینکه مقصود از اسمها چیست، [بحث مستقلی می‌خواهد؛] آیا مقصود اسمهای خدا (یعنی شئون پروردگار) است؟ یا مقصود حقایق اشیاء است؟ (چون هر چیزی تا عنوانی و اسمی به آن ندهند، انسان نمی‌تواند آن را بشناسد). بلکه شاید از یک نظر بین اینکه بگوییم اسماء و شئون الهی و اینکه بگوییم حقایق اشیاء، فرقی نباشد.

۴. دوباره «هُمْ» که ضمیر عاقل است آورده شده (نام آنها را، آن کسان را). از اینجا استفاده کرده‌اند که آن اسماء الهی حقایقی واقعی بوده است و تنها لفظ و اسم و نام و نشان و این حرفها نبوده است.

تعلیم داد. آنوقت خداوند به فرشتگان فرمود: اَلَمْ اَقُلْ لَکُمْ اِنّی اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ ما تُبْدونَ وَ ما کُنْتُمْ تَکْتُمونَ[1] آیا من به شما نگفتم رازهایی نهانی وجود دارد که من آنها را می‌دانم و شما نمی‌دانید؟! یعنی شما از آن موجود فقط یک جنبه‌اش را می‌شناختید و می‌گفتید او منشأ شر و فساد می‌شود، اما این جنبه‌اش را که او می‌رسد به جایی که شما باید در مکتب او بیاموزید ندیده بودید. آنوقت بعد از این جریان است که: وَ اِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدوا لِاٰدَمَ...[2] آنوقت به فرشتگان گفتیم که به این آدم سجده کنید... .

البته انسان می‌تواند مطالب بسیاری از قسمتهای مختلف این آیات استفاده کند و دربارهٔ آن بحث کند، ولی یکی از جنبه‌ها این است که انسان موجودی است که در طبیعت او شر و فساد هست و در عین حال در طبیعت او این استعداد هست که برسد به جایی که مافوق فرشتگان و ملائکه قرار بگیرد و ایندو به یکدیگر آمیخته است و تفکیک‌ناپذیر است. ملائکه نگفتند این را که می‌آفرینی، [منهای شر و فسادش خلق کن.] آنها می‌دانستند اگر انسان آفریده شود شر و فساد هم جزء آن هست و توأم با این شر و فساد است، منتها جنبه‌های خیر کثیر انسان را دیگر نمی‌دیدند. خداوند آن جنبه‌های دیگر را به آنها اعلام کرد. وقتی که فرشتگان آن استعدادهای دیگری را که در همین انسان هست و آن خیرات کثیری را که بر وجود او مترتب است دیدند، اعتراضشان را پس گرفتند [و فهمیدند که چرا باید] چنین موجودی آفریده شود.

آیا این آیه همان نظری را که عرض کردیم تأیید نمی‌کند؟ یعنی هر شیئی در مقام تقسیم‌بندی از جنبهٔ ارتباطش با سایر اشیاء و از نظر نافع بودن و مضر بودن، یا خیرش بر شرش می‌چربد، یا شرش بر خیرش می‌چربد، یا خیر و شر آن مساوی است، یا خیر محض است و یا شر محض، و اگر موجودی خیرش بر شرش بچربد باید آفریده شود و اگر آفریده نشود این شر است. آیا به نظر شما این آیه این راز را بیان نمی‌کند که انسان موجودی است که خیر و شر در او آمیخته و تفکیک‌ناپذیر است ولی خیرش بر شرش غالب است و به اعتبار خیرش باید آفریده شود؟ این هم

---

۱. بقره / ۳۳.
۲. بقره / ۳۴.

یک آیه که ما آن را مرتبط با این موضوع می‌دانستیم.

فواید شرور در لسان قرآن

۱. فایدهٔ مرگ

بحث دیگری داشتیم راجع به فواید چیزهایی که آنها را «بد» می‌نامیم، که مرحلهٔ آخر بحث ما بود. عرض کردیم چیزهایی که ما آنها را «بد» می‌دانیم و خیال می‌کنیم که صد در صد بد هستند، این طور نیست که واقعا بد باشند، بلکه تازه همان بدها هم منشأ خوبیها هستند. غیر از آن جهت که خیلی از چیزها، هم خوبی دارند و هم بدی ولی خوبیشان بر بدیشان می‌چربد، مرحلهٔ بعد این است که خود این بدی باز منشأ خوبیهاست و اگر این بدیهایی که اسمشان را بدی گذاشته‌ایم نباشد، بسیاری از خوبیها در دنیا نخواهد بود. ببینیم آیا در این زمینه تصریحی یا اشاره‌ای در قرآن کریم هست یا نه.

در این زمینه هم هست. یکی همان آیه‌ای است که به مناسبت بحث اول خواندم. آیهٔ دوم سورهٔ تبارک می‌فرماید: اَلَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً[۱] خداست آن کسی که هم مرگ را آفرید و هم زندگی را؛ ایندو را آفرید برای اینکه شما را بیازماید که چه کسی نیک عمل تر است[۲]. آیه این‌طور می‌فرماید که [خدا] زندگی و مردن را برای این خلق کرد که مقدمه‌ای باشد برای اینکه شما به سوی حسن عمل سوق داده شوید؛ یعنی هر دوی اینها برای حسن عمل لازمند و هر دو مقدمهٔ حسن عملند. نفرمود: «خَلَقَ الْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً» شما را زنده کرد و به شما زندگی داد تا به سوی حسن عمل سوق داده شوید، بلکه فرمود: زندگی و مردن را با هم آفرید تا شما به حسن عمل سوق داده شوید؛ و همین‌طور هم هست.

اما اینکه زندگی شرط حسن عمل است، خیلی واضح است؛ چون تا انسان خلق نشود و تا این حیات و آنهم این حیات انسانی را پیدا نکند، تا عقل نداشته باشد و تا اراده نداشته باشد، حسن عمل معنی ندارد. و اگر مردن هم نبود حسن عمل

---

۱. ملک / ۲.

۲. در احادیث آمده است که امام فرمود: قرآن نگفت «لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَکْثَرُ عَمَلاً» چه کسی بیشتر عمل می‌کند، بلکه فرمود: لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً یعنی چه کسی عملش صوابتر باشد.

نبود؛ یعنی خود همین مردن و اینکه انسان می‌داند که می‌میرد، عامل بزرگی است برای اینکه به سوی حسن عمل سوق داده شود. آیا واقعا اگر انسان در این دنیا مخلَّد بود و اصلا مردنی در کار نبود، به سوی حسن عمل می‌رفت؟! البته ممکن هست، ولی شما افراد استثنایی را (مثل علی‌بن ابیطالب که اصلا تشخیصش دربارهٔ حسن عمل طور دیگری است) در نظر نگیرید؛ آن فرد استثنائی به جای خود، ولی همین بشر که ما الآن می‌بینیم، مسلّما بیشتر کارهای بدی را که انجام نمی‌دهد، به خاطر همین فکرِ مردن است. اگر انسان بداند که در هیچ شرایطی نمی‌میرد و همین زندگی‌اش ادامه دارد، بر شرش صد برابر افزوده می‌شود و شاید خیرش به حد صفر برسد. آن عاملی که انسان را به سوی حسن عمل سوق می‌دهد، بیش از هر چیز دیگری همین است که انسان می‌داند یک مدت موقتی در اینجا هست. این مطلب در مورد کسی که ایمان دارد به اینکه ماورای این دنیا نشئهٔ دیگری است، خیلی روشن است، و آن کسی هم که ایمان ندارد، بالأخره مرگ برای او دنیای مجهولی است و ترمز است نسبت به اعمال شر. پس این آیه برای موت، خاصیت و اثر و فایده قائل شده است.

۲. فایدهٔ مصائب و شدائد

آیهٔ دیگری که خیلی واضح است و واضحتر از آیهٔ قبل است، راجع به فواید مصائب و سختیها و شدائد است. (در این زمینه آیات زیادی هست و منحصر به این یک آیه نیست.) می‌فرماید: وَ لَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْاَمْوالِ وَ الْاَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرینَ. الَّذینَ اِذا اَصابَتْهُمْ مُصیبَةٌ قالوا اِنّا لِلّٰهِ وَ اِنّا اِلَیْهِ راجِعونَ. اُولٰئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ اُولٰئِکَ هُمُ الْمُهْتَدونَ[۱] ما شما را آزمایش می‌کنیم به چیزی از بیم (یعنی عدم امنیت و ترس از دشمن، اینکه دشمن داشته باشید و بیم دشمن در ذهنتان باشد)، وَالْجوعِ و به گرسنگی و سختی، وَنَقْصٍ مِنَ الْاَمْوالِ و کسری در مال و ثروت، وَالْاَنْفُسِ و کسری در نفس و جان خودتان[۲]، وَالثَّمَراتِ و کسری در میوه‌ها[۳]. ما شما را گرفتار این‌جور مصائب و سختیها می‌کنیم، وَ بَشِّرِ الصّابِرینَ. پشت

---

۱. بقره / ۱۵۵-۱۵۷.

۲. ممکن است اینجا مقصود کسری در بدن باشد، یعنی زخم و جراحت.

۳. ممکن است مقصود همین میوه‌های معمولی باشد که باز جزء اموال می‌شود، ولی معمولا گفته‌اند ثمرات یعنی ثمراتِ قلوب و میوه‌های دل، یعنی فرزندان.

سر این سختیها بشارت ذکر می‌کند: بشارت بده کسانی را که در مقابل این سختیها خویشتن‌داری می‌کنند، خویشتن‌داری‌ای که مبتنی بر ایمان به خداست؛ وقتی که انواع این سختیها را می‌بینند فورا متوجه خدا می‌شوند و می‌گویند: همه از آنِ خدا هستیم و به سوی او بازگشت می‌کنیم. اُولٰئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ این طبقات هستند که رحمتهای پروردگار شامل حال آنها می‌شود.

پس این آیه سختیها و شدائد را زمینهٔ بسیار مفیدی معرفی می‌کند برای کسانی که بتوانند در این سختیها و شدائد مقاومت و ایستادگی و خویشتن‌داری کنند. پس اینها چیزهایی است که بشر می‌تواند از وجود آنها استفادهٔ زیاد کند، که قرآن هم به [چنین انسانهایی] نوید و بشارت می‌دهد.

البته در قرآن آیات دیگری هم راجع به فواید گرفتاریها و فتنه‌ها و شرور داریم. در سورهٔ انبیاء می‌فرماید: وَ نَبْلوکُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَیْرِ فِتْنَةً وَ اِلَیْنا تُرْجَعونَ[۱] ما شما را آزمایش می‌کنیم، هم به شُرور (که مقصود همین بدیها و چیزهایی است که به آدم ضربه می‌زند) و هم به خیرات و نعمتها؛ هم آن مایهٔ آزمایش و امتحان است و هم این. این جملهٔ خیلی عجیبی است؛ یعنی آن را که شما «خیر» می‌نامید، صد در صد نباید بگویید خیر است، و آن را که شما «شر» می‌نامید، صد در صد نباید بگویید شر است؛ خیر بودن واقعی و نهاییِ خیر، و شر بودن نهاییِ شر، بستگی دارد به نحوهٔ استفاده‌ای که شما از آن می‌کنید یا به نحوهٔ برخوردی که با آن می‌کنید؛ ای بسا چیزی خودش خیر و نعمت است و ما که آن را به شما می‌دهیم جنبهٔ امتحانی دارد و همین خیر سبب فساد شما بشود؛ شر هم جنبهٔ امتحانی دارد و ای بسا همین شر منشأ صلاح شما بشود. واقعا هم همین‌طور است، عَسیٰ اَنْ تَکْرَهوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسیٰ اَنْ تُحِبّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ[۲].

آزمایش و امتحان

خوب است در اینجا قدری در مورد آزمایش و امتحان توضیح بدهیم. در آزمایشهایی که در مورد انسانها صورت می‌گیرد سه خصوصیت هست. گاهی به این

۱. انبیاء / ۳۵.
۲. بقره / ۲۱۶.

صورت است که آزمایش کننده می‌خواهد از این آزمایش چیزی را استفاده کند؛ مثل معلمی که می‌خواهد وضع شاگردها را به دست بیاورد و خودش هم نمی‌داند وضع درسی آنها چگونه است؛ می‌خواهد پردهٔ جهالتی را از جلوی خودش رفع کند، اینها را امتحان می‌کند تا بفهمد هرکس در چه حدی است.

گاهی برای آزمایش کننده چیزی مجهول نیست، ولی برای خود آزمایش‌شده‌ها مجهول است. ای بسا خود معلم الآن می‌داند شاگرد اول کیست، شاگرد دوم کیست، شاگرد سوم کیست و چه کسی باید رفوزه شود، ولی اگر همین‌طور بگوید او نمره‌اش بیست است، او پانزده، او ده، او هشت، همه اعتراض دارند غیر از آن کسی که نمرهٔ بیست گرفته، لذا امتحان می‌کند تا بر خود آنها حقیقت روشن شود.

قسم اول آزمایش دربارهٔ خداوند معنی ندارد؛ خداوند هیچ‌وقت بندگانش را به سختیها و شدائد و امتحانات گرفتار نمی‌کند برای اینکه خودش موضوعی را به دست بیاورد؛ برای خداوند همه چیز معلوم است. قرآن می‌گوید: وَ ماتَکونُ فی شَأْنٍ وَ ما تَتْلوا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَ لاتَعْمَلونَ مِنْ عَمَلٍ اِلّا کُنّا عَلَیْکُمْ شُهوداً[1] هیچ جنبشی و هیچ حرکتی نمی‌کنید مگر اینکه ما شاهد و ناظر هستیم، لاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لانَوْمٌ[2]، فَاِنَّهُ یَعْلَمُ السِّرَّ وَ اَخْفیٰ[3]، یا در آیات دیگر می‌فرماید: «آنچه که در خاطر افراد خطور می‌کند ما می‌دانیم». پس قرآن وقتی که «آزمایش» برای خدا ذکر می‌کند، نمی‌خواهد بگوید خدا آزمایش می‌کند برای اینکه خودش عالم بشود. ولی دومی مانعی ندارد، که خداوند آزمایشها را به وجود بیاورد برای اینکه ماهیت افراد بر خودشان روشن شود.

فلسفهٔ اصلی امتحان و آزمایش

ولی در باب امتحان یک جنبهٔ سومی وجود دارد که این جنبه، فلسفهٔ اصلی امتحان و آزمایش است و آن این است که افراد وقتی در معرض امتحان و آزمایش قرار می‌گیرند به کار می‌افتند و به اصطلاح فلاسفه آنچه که در قوه دارند به فعلیت

---

۱. یونس / ۶۱.
۲. بقره / ۲۵۵.
۳. طه / ۷.

می‌رسد؛ یعنی اگر امتحان در کار نیاید استعدادها بالقوّه باقی می‌ماند و بروز نمی‌کند و به فعلیت نمی‌رسد، ولی وقتی که موجودی در معرض عمل و امتحان قرار گرفت سیر کمالی خودش را طی می‌کند و رشد و پیشرفت می‌کند؛ نظیر کارهای تمرینی‌ای است که ورزشکاران قبل از مسابقه‌های نهایی انجام می‌دهند که آنچه انجام می‌دهند برای این نیست که مربی بفهمد هر کس استعدادش چقدر است، بلکه برای این است که خودشان آماده شوند و هرچه در استعداد دارند به ظهور بپیوندد.

سختیها و شدائدی که خداوند تبارک و تعالی در دنیا برای انسان پیش می‌آورد و بلکه در تعبیر دیگر قرآن نعمتهایی هم که در دنیا برای انسان می‌آورد، برای این است که آن استعدادهای باطنی بروز کند و از قوه به فعلیت برسد. انسان از نظر حالات روحی، درست حالت نوزادی را دارد که از نظر جسمی استعداد این را دارد که یک جوان برومند بشود و باید تدریجا رشد کند تا یک جوان برومند بشود. انسان از نظر کمالات واقعی و نفسانی (یعنی آنچه که در استعداد دارد) اول در حد بالقوّه است، می‌تواند باشد، اما حالا که نیست، از یک طرف به واسطۀ سختیها و شدائد و از طرف دیگر به واسطۀ نعمتهایی که به او داده می‌شود، در معرض چنین امتحانی قرار می‌گیرد تا به حد کمال برسد. وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْاَمْوالِ وَ الْاَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرينَ. باید این سختیها پیش بیاید و در زمینۀ این سختیهاست که آن صبرها، مقاومتها، پختگیها و کمالها برای انسان پیدا می‌شود و موضوع این نوید و بشارت واقع می‌شود. این هم دو آیه که مربوط به این موضوع بود.

شیطان از نظر قرآن

در قرآن کریم از شیطان زیاد یاد شده است. بحث شیطان هم، بحث بسیار مهمی است. شهرستانی در ملل و نحل، از کتابهای مسیحیها[۱] نقل کرده که حتی خود شیطان بعد از آنکه ملعون و مطرود بارگاه الهی شد، چند اعتراض به خداوند کرد و گفت: تو چرا مرا آفریدی؟! تو که می‌دانستی من آخر کارم به اینجا می‌کشد. بعد از آنکه مرا

۱. این مطلب در اخبار و احادیث ما نیامده است، ولی در کتابهای ما نقل کرده‌اند که در بعضی از شروح انجیل آمده.

آفریدی، تو که می‌دانستی اگر من را امر به سجده کنی طبیعت من حاضر نیست که این خضوع را انجام دهد و من معصیت می‌کنم، چرا امر کردی؟! بعد از آنکه من سجده نکردم و دشمن آدم شدم، چرا مرا بر او مسلط کردی؟! من به تو گفتم: اَنْظِرْنی اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثونَ[1] «به من مهلت بده»، چرا مرا هلاک نکردی؟! گفتم من می‌خواهم فرزندان آدم را وسوسه کنم و خیالات بد در دل آنها القاء کنم تا آنها را گمراه کنم، گفتی بسیار خوب برو هر کاری دلت می‌خواهد بکن، وقتی گمراه کردی من هم گمراهان را یکسره به جهنم می‌برم. و از این جور سؤالات.

طبق نقلی که شرّاح اناجیل کرده‌اند، شیطان در اول حرفش گفت: خدایا تو حکیم هستی، از حکیم این کارها نسزد. به جوابش گفتند که اول ما تو را به همان حرف خودت می‌گیریم؛ گفتی ما حکیم هستیم، و حکیم هیچ کاری را بدون حکمت انجام نمی‌دهد، بنابراین فضولی موقوف، برو دنبال کارت!

راجع به شیطان بحثهایی هست. اولا قرآن کریم این طور می‌فهماند که شیطان قبل از خلقت انسان در صف ملائکه بود و بعد از خلقت انسان از صف ملائکه خارج شد و رجیم شد.

در موضوع وسوسه‌های شیطانی هم قرآن کریم بیان کرده است که این موجود انسان را وسوسه می‌کند؛ از زبان خود او نقل کرده است: بِما اَغْوَیْتَنی لَاُزَیِّنَنَّ لَهُمْ فِی الْاَرْضِ[2] من بر روی زمین چیزهایی را در نظر اینها جلوه می‌دهم. این نشان می‌دهد که کیفیت گمراه کردن شیطان چه کیفیتی است؛ یعنی از راه ادراکات و احساسات و از راه دل وارد می‌شود، و راه دیگری هم نیست.

باز از قرآن کریم این مطلب استفاده می‌شود که تسلط شیطان بر انسان تسلط محدودی است، چون خودش هم می‌گوید: لَاُغْوِیَنَّهُمْ اَجْمَعینَ. اِلّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصینَ[3] گمراهشان خواهم کرد مگر بندگان مخلص تو را. در آیهٔ دیگری می‌فرماید: اِنَّما سُلْطانُهُ عَلَی الَّذینَ یَتَوَلَّوْنَهُ[4] حکومت شیطان بر افرادی است که سرپرستی شیطان را پذیرفته‌اند. اینجا دیگر تسلط او را خیلی محدود می‌کند؛

---

۱. اعراف / ۱۴.
۲. حجر / ۳۹.
۳. حجر / ۳۹ و ۴۰.
۴. نحل / ۱۰۰.

شیطان بر افرادی که سرپرستی او را پذیرفته‌اند تسلط دارد؛ یعنی بر افرادی که ولایت و سرپرستی او را نپذیرفته‌اند تسلط ندارد.

از این واضحتر مناظره‌ای است که در قیامت میان شیطان و گنهکاران واقع خواهد شد، منتها چون امری است که قطعا واقع می‌شود، قرآن به صورت گذشته نقل می‌کند:

وَ قالَ الشَّیْطانُ لَمّا قُضِیَ الْاَمْرُ اِنَّ اللهَ وَعَدَکُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُکُمْ فَاَخْلَفْتُکُمْ وَ ما کانَ لِیَ عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ اِلّا اَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لی فَلا تَلومونی وَ لوموا اَنْفُسَکُمْ ما اَنَا بِمُصْرِخِکُمْ وَ ما اَنْتُمْ بِمُصْرِخِیَّ اِنّی کَفَرْتُ بِما اَشْرَکْتُمونِ[۱].

آنجا شیطان طلبکار می‌شود و اصلا آدمیزاد را یک چیزی هم [بدهکار می‌کند.] می‌فرماید: وقتی کار به نهایت می‌رسد و تمام می‌شود، شیطان رو می‌کند به مردمی که از او پیروی کرده‌اند و می‌گوید: خدا به شما نوید و وعده داد، من هم وعده دادم؛ خدا وعده‌اش راستین بود، وعدهٔ من خلاف (اِنَّ اللهَ وَعَدَکُمْ وَعْدَ الْحَقِّ و وَعَدْتُکُمْ فَاَخْلَفْتُکُمْ). معنایش این است که تسلط من بر شما از تسلط خدا بیشتر نبود و همان طوری که خداوند به شما نوید داد که اگر کار خوب بکنید [پاداش به شما خواهم داد،] ولی کسی را مجبور به کار حق نکرد، من هم به شما نوید دادم و کسی را مجبور نکردم. وَ ماکانَ لِیَ عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ من که بر شما مسلط نبودم و شما را به زور به جایی نکشاندم. اِلّا اَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لی من شما را خواندم [و شما به سرعت پذیرفتید.]

در آیهٔ دیگری می‌فرماید: وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِکَ وَ اَجْلِبْ عَلَیْهِمْ بِخَیْلِکَ وَ رَجِلِکَ وَ شارِکْهُمْ فِی الْاَمْوالِ وَ الْاَوْلادِ[۲] یعنی تو سوت بکش آنها می‌آیند؛ خیلی احتیاج ندارد که بخواهی دنبالشان بروی، یک سوت کشیدن کافی است که دورت بریزند.

۱. ابراهیم / ۲۲.
۲. اسراء / ۶۴.

نقل یک رؤیا در مورد شیخ انصاری

نقل می‌کنند که در زمان شیخ انصاری، شخصی در خواب شیطان را دید که تعداد زیادی افسار همراه خودش دارد ولی این افسارها مختلف است؛ بعضی از افسارها خیلی شل است، طناب بسیار ضعیفی را به صورت افسار درآورده است، بعضی از آنها چرمی است و بعضی به صورت زنجیر، زنجیرهای مختلفی که بعضی از آنها خیلی کلفت است. در میان اینها یک زنجیر خیلی کلفت و قوی بود که خیلی جالب بود. از شیطان پرسید: اینها چیست؟ گفت: اینها افسارهایی است که به سر بنی‌آدم می‌زنم و آنها را به طرف گناه می‌کشانم. گفت: آن زنجیر کلفت برای کیست؟ گفت: این برای یک آدم خیلی گردن کلفتی است. گفت: چه کسی؟ گفت: شیخ انصاری؛ اتفاقا دیشب زدم به سرش و چند قدم آوردم، ولی زد و آن را پاره کرد. بعد آن شخص گفت: حالا افسار ماها کجاست؟ شیطان گفت: شما که افسار نمی‌خواهید، شما دنبال من هستید! این افسار مال آنهایی است که دنبال من نمی‌آیند.

آن شخص صبح آمد خواب را برای شیخ انصاری نقل کرد. مثل اینکه شبی بوده که شیخ خیلی اضطرار پیدا می‌کند و از پولی که بابت سهم امام بوده و فردا بایستی تقسیم می‌کرده است، به عنوان قرض چیزی بر می‌دارد. می‌آید تا دمِ در، ولی پشیمان می‌شود و برمی‌گردد می‌گذارد سرجایش. شیطان که گفته بود زنجیر را زدم به سرش و او را چند قدم آوردم ولی پاره کرد و رفت، قضیه این بوده است[1].

۱. شیخ در منتها درجهٔ زهد زندگی می‌کرده و واقعا این مرد از عجایب روزگار بوده است. اولا در همان رشتهٔ خودش که فقه و اصول است، محقق فوق‌العاده‌ای است؛ یعنی نظیر بوعلی سینا که در عصر و زمان خودش در طب و فلسفه نسبت به دیگران برتری داشته است، او هم نسبت به عصر خودش همین طور است. در منتهای پاکی و زهد و تقوا هم زندگی کرده، که وقتی مُرد تمام هستی و زندگی و دارایی او را که سنجیدند، هفده تومان بیشتر نشد. زندگی او تاریخچه‌های عجیبی دارد و بسیار مرد عاقل فهمیدهٔ باهوشی بوده است. شیخ هرگز در وجوهات تصرف نمی‌کرده است. دخترش که به مکتب می‌رفت (پسر نداشت، دوتا دختر داشت و این «سبط»ها از اولاد او هستند) خیلی گریه کرد و گفت: در مکتب بچه‌های دیگران وضع بهتری دارند و من غذا و لباسهایم خوب نیست. شیخ خیلی متأثر شد. زنش گفت: آخر این همه سختی دادن که درست نیست، چرا اینقدر به ما سختی می‌دهی؟! شیخ گریه کرد و گفت: من دلم می‌سوزد و نمی‌خواهم این طور باشد، ولی می‌دانی این وجوهات چیست؟ (زنش داشت عمامهٔ شیخ را می‌شست) مَثَل این وجوهات برای ما که می‌خوریم، مَثَل آبهای این تشت است؛ یک آدم اگر خیلی تشنه باشد و از تشنگی بخواهد بمیرد، اگر بخواهد برای رفع

←

آنجا هم شیطان می‌گوید ما افساری نداشتیم و جبری در کار نبود: اِلّا اَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لی من فقط دعوت کردم و خواندم، شما هم به سرعت پذیرفتید[1]. فَلا تَلومونی وَ لوموا اَنْفُسَکُمْ پس مرا سرزنش نکنید، خودتان را سرزنش کنید. ما اَنَا بِمُصْرِخِکُمْ وَ ما اَنْتُمْ بِمُصْرِخِیَّ اینجا نه شما به درد من می‌خورید و نه من به درد شما. حالا آنجا که طلبکار می‌شود اینجاست: اِنّی کَفَرْتُ بِما اَشْرَکْتُمونِ من کفر می‌ورزم به اینکه شما مرا شریک پروردگار کردید. در اینجا دم از توحید می‌زند و می‌گوید شما مشرکید که من را در مقابل خدا گرفتید و من از این شرک تبرّی می‌جویم.

بنابراین شیطان از نظر قرآن یعنی یک مبدأ باطنی و معنوی که کارش فقط این است که انسان را به بدی و شر و معصیت دعوت می‌کند، اما این دعوت، اجبارکننده نیست، بلکه او فقط نشان می‌دهد. مولوی چه خوب می‌گوید:

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد   تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش نشور اتقیا   و ان دگر بانگش نفور اشقیا

ضرورت وجود شیطان از نظر نظام کلّی عالم

همیشه در دنیا دو دعوت وجود دارد؛ از یک طرف دعوت به خیر و صلاح و از طرف دیگر دعوت به شر و فساد، و این، انسان است که در میان این دو دعوت باید به حکم اختیار خودش دعوت به خیر و صلاح را بپذیرد؛ مصداق وَ هَدَیْناهُ النَّجْدَیْنِ[2] و مصداق اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکِراً وَ اِمّا کَفوراً[3] است.

اگر در وجود انسان، نفس امّاره نبود و اگر در خارج از وجود انسان، شیطان که الهام‌بخش به نفس امّاره است نبود، اگر دعوت به شر و فسادی نبود و اگر امکان شر و فساد در انسان نمی‌بود، خوبی هم نبود؛ برای اینکه خوبی آن وقت خوبی است که انسان، هم امکان خوبی را داشته باشد و هم امکان بدی، و از میان خوبی و بدی،

← تشنگی از این آبها بخورد چقدر می‌خورد؟ همین قدر می‌خورد که نمیرد. ما که از خودمان چیزی نداریم. اگر من از خودم دارایی داشتم حساب دیگری بود، اما من از مال عموم زندگی می‌کنم (آن وقت هم وضع عموم خیلی بد بوده است) و ناچارم این طور باشم.

۱. «استجابت» اجابت خیلی سریع را می‌گویند.

۲. بلد / ۱۰.

۳. دهر / ۳.

خوبی را انتخاب کند. اما اگر راه بدی در وجود انسان بسته باشد و اگر به جای فَأَلْهَمَها فُجورَها و تَقْوٰیها[1] فقط «أَلْهَمَها تَقْوٰیها» باشد، اگر میل به تقوا در انسان باشد ولی میل به فجور نباشد، آن تقوا دیگر تقوا نیست. تقوا آن وقت تقواست که انسان در حالی که میل به فجور و دعوت به فجور در او هست، تقوا و عدالت را انتخاب مـی‌کند. اطاعت کی محقق می‌شود؟ اطاعت در وقتی است که انسان، هم بتواند اطاعت کند و هم بتواند اطاعت نکند؛ اما در جایی که اجبارا باید کاری را انجام بدهیم، آن دیگر اطاعت نیست؛ اطاعت که نبود، مدح و ذمّی نیست؛ مدح و ذمّی که نبود، ثـواب و عقابی نیست، تکلیفی نیست، قانونی نیست، اجتماعی نیست، انسانی نیست، هیچ چیزی نیست.

بنابراین اگر شیطان نباشد و اگر دعوت به بدی نباشد، عمل صالحی نـیست. عمل صالح، صالح بودنِ خودش را از این دارد که نفس امّاره‌ای هست و شیطانی هست و امکان رفتن هر دو راه (هَدَیْناهُ النَّجْدَیْنِ) هست، ولی انسان از میان دو راه، این راه را انتخاب می‌کند.

مثال واضح آن زیاد است. مثلا دو نفر را در نظر بگیرید که یکی از آنها اساسا برایش امکان دزدی نیست و آنچنان او را مراقبت مـی‌کنند کـه اصـلا راه دزدی را بکلی بر او بسته‌اند؛ این شخص بیست سال خدمت می‌کند بدون اینکه یک دینار دزدی کرده باشد. و دومی راه دزدی به رویش باز است و راه صلاح هم به رویش باز است؛ هر سال می‌توانست میلیونها از بودجهٔ دولت دزدی کند، اما نکرد. هیچ کدام از این دو نفر دزدی نکرده‌اند، اما آیا اوّلی امین و دارای کمال است و به کمال نفسانی خودش رسیده است یا دومی؟ دزدی نکردن اجباری اصلا برای انسان کمال نیست.

بنابراین وجود شیطان از نظر نظام کلی [ضرورت دارد.] البته وقتی می‌گوییم نفس امّاره، به غرائز داخلی نظر داریم، و وقتی می‌گوییم ملَک و شیطان، به عنوان دو منبع برای الهامات و القائات خیر و شر می‌گوییم. در احادیث ما هست که برای قلب و دل انسان دو گوش هست: اِنَّ لِلْقَلْبِ اُذُنَیْنِ[2]، از یک گوش هـمیشه مـلَک بـه او القاء می‌کند که بیا کار خیر بکن، و از گوش دیگر شیطان به او القاء می‌کند که بیا

---

۱. شمس / ۸.

۲. بحارالانوار، ج ۶۳ / ص ۲۰۶.

کار شر بکن.

پس اگر واقعا شیطان و نفس امّاره‌ای وجود نداشته باشد اصلا عمل صالحی وجود ندارد، و اگر عمل صالحی وجود نداشته باشد سعادتی که ناشی از عمل صالح است وجود ندارد.

یک سؤال

فقط یک سؤال باقی می‌ماند و آن این است که این شیطان که وجودش برای زندگی و سعادت بشر[1] و برای اینکه بشر راه اختیاری خودش را طی کند ضرورت دارد، خودش برای خودش چطور [است؟] این مطلبی است که البته قرآن آن را توضیح نداده است و شاید هم اصلا توضیح دادنی نباشد. قرآن می‌گوید که طبیعت شیطان طبیعت آتشین است (خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ[2]) و می‌گوید اساسا شیطان مثل انسان نیست که در او تمایلات مختلف باشد، بلکه در او جز همان تمایل به مسائل مربوط به شهوات و همانهایی که ما به اصطلاح «بدی» می‌گوییم ـ که بدی نسبی است ـ چیز دیگری وجود ندارد. بسیار خوب، شیطان به اصل خودش ملحق می‌شود که همان جهنم است؛ حال آیا در جهنم همان‌طور که اگر یک انسان برود معذّب است، او هم معذّب است؟ یا بهشت او همان جاست؟ این دیگر رازی است که کسی که می‌گوید اِنّی کَفَرْتُ بِما اَشْرَکْتُمونِ [در جهنم چه حالی دارد!]

مولوی داستان خیلی عجیبی را آورده که بسیار شیرین است. می‌گوید معاویه خواب بود، شیطان آمد بیدارش کرد و گفت: نماز دارد قضا می‌شود، بلند شو نمازت را بخوان! معاویه گفت: تو دیگر چرا دعوت به نماز می‌کنی؟! (قصه خیلی مفصل است و آخرش به سرشکستگی معاویه تمام می‌شود) شیطان گفت تو تازه خدا را شناخته‌ای، ولی ما از قدیم می‌شناختیم:

ما هم از مستان این مِی بوده‌ایم   ساکنان درگه وی بوده‌ایم
آب رحمت خورده‌ایم اندر بهار   روز نیکو دیده‌ایم از روزگار

□

۱. همین زندگی بشر هم او را از عالم ملائکه جدا کرد.
۲. اعراف / ۱۲.

ـ آن‌طور که در روایات وصف شیطان را شنیده‌ایم، از ملائکه بوده است و ملَک قاعدتا اراده ندارد، یعنی امکان اینکه گناه بکند ندارد، به همین جهت تکامل هم ندارد. با این وجود، چگونه برای شیطان این امکان پیدا شد که از فرمان خدا تمرّد کند و سجده بر آدم نکند؟

استاد: اینکه فرمودید شیطان از ملائکه بود، برخلاف نصّ قرآن است که می‌فرماید: کانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ[1]. من هم در تعبیرات خودم عرض کردم در صف ملائکه بود، نگفتم از ملائکه بود. قرآن می‌گوید: کانَ مِنَ الْجِنِّ و همچنین راجع به شیطان این تعبیر را دارد که از آتش آفریده شده است، در صورتی که راجع به ملائکه چنین حرفی را ندارد.

اما راجع به اینکه فرمودید برای ملائکه امکان کار خوب هست و امکان کار بد نیست، [باید گفت] ملائکه مختلفند؛ بعضی از ملائکه ملائکهٔ مقرّب هستند و به اصطلاح فلسفی آنها را مجرّد می‌دانند، اینها همین‌طورند [که شما گفتید.] البته می‌دانید که ما اینها را باید از منابع نقلی بگیریم و دلیل عقلی و فلسفی ندارد. مثلا حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند ملائکه‌ای هستند که: سُجودٌ لایَرْکَعونَ وَ رُکوعٌ لایَنْتَصِبونَ[2]، اینها از اوّلی که خداوند آنها را آفریده است نمی‌دانند که غیر از خودشان هم مخلوقی هست یا نیست و به طوری غرق در خداوند هستند که غافلند از ماسوای پروردگار. ولی همهٔ ملائکه این طور نیستند. بعضی از ملائکه را در اخبار و احادیث ملائکهٔ زمینی می‌گویند؛ موجوداتی هستند نامرئی اما شاید خیلی به انسان شبیه‌اند، یعنی تکلیف می‌پذیرند و احیانا تمرّد می‌کنند (حقیقت اینها بر ما روشن نیست) و لهذا در بعضی اخبار راجع به بعضی از ملائکه دارد که تمرّد کرد و بعد مغضوب واقع شد.

پس دربارهٔ ملائکه نمی‌شود به طور کلی گفت که امکان تمرّد ندارند. حتی در اخبار آمده است که بعضی از ملائکه را از عنصرهای این عالم آفریده‌اند.

ـ آیا اصولا شیطانی وجود دارد؟ یعنی غیر از هوای نفس و شهوت و

۱. کهف / ۵۰.
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱.

تمایلات نفسانی که خودش کافی است برای اینکه ما را بیچاره کند، آیا شیطانی هم لازم است باشد، یا اینکه این مسأله جنبهٔ استعاره دارد؟ و اگر شیطان وجود دارد جنسش چیست؟ آیا یکی است یا زاد و ولد می‌کند؟

استاد: من در ضمن عرض خودم متوجه این نکته بودم، ولی شاید درست توضیح ندادم. شیطان آن طوری که قرآن معرفی می‌کند، موجودی است که از باطن بر انسان تسلط دارد؛ یعنی به اصطلاح در طول ماست نه در عرض ما؛ یعنی شیطان زائد بر همین غرائز شهوانی چیزی ندارد و همینها از ناحیهٔ شیطان می‌آید. تعبیر من این بود که گفتم آن منبعی که اینها از آن منبع می‌آید. نه این است که الآن برای خواندن ما به شر و فساد دو عامل وجود دارد: یکی هواهای نفس ما، و دیگری شیطان، که بگوییم «یک عامل کافی بود و دیگر این عامل دوم چرا می‌آید؟!» بلکه همان‌طوری که در کارهای خیر (یعنی الهامات خیری که در ما هست) ملائکه یک عامل ثانوی در مقابل تمایلات خیردوستانهٔ ما نیستند بلکه آنها عاملِ عاملند یعنی منابعی هستند که این الهامات را به وجود می‌آورند، [شیطان هم یک عامل ثانوی در مقابل الهامات شر نیست و منبعی است که این الهامات را به وجود می‌آورد.] گفتم که در حدیث آمده است که دل انسان دو گوش دارد: از گوش راستش ملک می‌آید الهام خیر می‌کند و از گوش چپش شیطان می‌آید الهام شر می‌کند. نه اینکه ملک یک عامل ثانوی است برای دعوت به خیر (در مقابل فطرت الهی که در انسان هست و در مقابل انبیاء) و نه اینکه شیطان یک عامل ثانوی است در مقابل هواهای نفس، بلکه ملک و شیطان عاملِ عاملند. آن مخزن و منبعی که هواهای نفسانی را در ما می‌دمد، شیطان است؛ پس او عامل جداگانه‌ای نیست. و چون نقش هواهای نفسانی برای انسان، بیشتر از نقش دعوتْ نیست و هیچ وقت اینها عامل اجبارکننده نیستند و راه تسلط شیطان هم همان هواهای نفسانی است، همیشه انسان خودش را در مقابل دو میل مختلف می‌بیند و در میان این دو میل مختلف یک راه را انتخاب می‌کند.

جنود شیطان همین هواهای نفسانی است. قرآن می‌گوید: اِنَّهُ یَریٰکُمْ هُوَ وَ قَبیلُهُ[1] شیطان و قبیل او (که تقریبا همان معنای قبیله را می‌دهد) [شما را می‌بینند.] در بعضی جاها تعبیر ذرّیّه (فرزندان) را هم دارد (البته فرزند هر چیزی به تناسب

۱. اعراف / ۲۷.

خودش است) و [مضمون] «اَعوان» هم در قرآن هست. می‌فرماید: قُلْ اَعوذُ بِرَبِّ النّاسِ. مَلِکِ النّاس. اِلهِ النّاس. مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنّاسِ. الَّذی یُوَسْوِسُ فی صُدورِ النّاسِ. مِنَ الْجِنَّةِ وَ النّاسِ[1]. در اینجا بعضی از مردم هم جزء اعوان شیطان به حساب آمده‌اند.

ـ قرآن می‌فرماید: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها اِلّا هُوَ[2]. آنجا که خداوند می‌خواهد آدم را خلیفه در زمین قرار دهد، ملائکه به عنوان سؤال می‌گویند: «تو کسی را در زمین خلیفه قرار می‌دهی که شر و فساد و خونریزی می‌کند؟» اینجا این غیب‌گویی و پیش‌بینی ملائکه‌ای که این سؤال را کرده‌اند چگونه است؟ آنها از کجا می‌دانستند که انسان در آینده در زمین شر و فساد و خونریزی می‌کند؟

استاد: اینکه آنها از کجا می‌دانستند، ما نمی‌دانیم و از حدود اطلاعات ما خارج است، ولی از جهت خود «غیب» مسأله قابل بحث است. لایَعْلَمُها اِلّاهُوَ (غیب را جز خدا کسی نمی‌داند) ناظر به این مطلب است که تنها موجودی که همه چیز برای او شهود است و هیچ چیزی برای او نهان نیست، خداست؛ یعنی برای خدا نهانی وجود ندارد. برای غیر خدا نهان و آشکار (غیب و شهادت) وجود دارد، اما این غیب و شهادت‌ها نسبی است؛ یعنی یک چیزی برای من و شما غیب است و برای کس دیگری غیب نیست. مثلا این اتاق الآن برای ما شهادت است و اگر ما از این اتاق خبر بدهیم، برای ما غیب نیست، اما کسی که در این اتاق نیست اگر الآن بگوید در این اتاق چه می‌گذرد، او از غیب گفته است، چون برای او غیب است. نسبت به آینده نیز همین طور است؛ الان آینده برای ما نهان است و ما نمی‌دانیم وضع الواح سماویّه چگونه است و لوح محفوظ که در قرآن آمده است معنایش چیست و وضعش چیست، اما اگر کسی از راهی از لوح محفوظ اطلاع داشته باشد و از آنجا بتواند عالم را بخواند، آینده دیگر برای او غیب نیست، بلکه شهادت است.

در نهج‌البلاغه آمده است که حضرت امیر علیه‌السلام جریانی را که مربوط به آینده بود خبر داد. شخصی عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! تو از غیب خبر می‌دهی در حالی که

۱. ناس / ۱ ـ ۶.
۲. انعام / ۵۹.

قرآن می‌فرماید: لایَعْلَمُها اِلّا هُوَ. حضرت خندید و فرمود: این غیب نیست وَ اِنَّما هُوَ تَعَلُّمٌ مِنْ ذی عِلْمٍ[۱] من غیب نمی‌گویم، من از معلّم یاد گرفته‌ام و برای شما نقل می‌کنم؛ این را پیغمبر به من گفته و من به شما می‌گویم. پیغمبر از کجا می‌گوید؟ به پیغمبر هم از طریق وحی اطلاع رسیده است. پس پیغمبر هم در ذات خودش از آینده خبر ندارد، ولی وقتی که به او اطلاع دادند [با خبر می‌شود،] و بالأخره برمی‌گردد به مدبّر اصلی؛ وقتی که مسأله را آن مدبّر اصلی به اطلاع کسی رساند و او از آنجا یاد گرفت و گفت، این علم غیب نیست.

بله، نکته‌ای که هست این است که از همین راهِ تعلیم و تعلّم، هیچ کس نیست که بر جمیع نهانها اطلاع پیدا کند؛ یعنی آنهایی که اطلاع پیدا می‌کنند به غیب، [فقط] به بعضی از غیبها اطلاع پیدا می‌کنند. فَلا یُظْهِرُ عَلیٰ غَیْبِهِ اَحَداً. اِلّا مَنِ ارْتَضیٰ مِنْ رَسولٍ[۲] خداوند مسلط نمی‌کند بر نهان خودش احدی را مگر افرادی از رسولان که مورد رضایت او باشند.

پس آن کسی که از ذات خودش هر نهانی را می‌داند خداست؛ هیچ کس از ذات خودش نهانی را نمی‌داند، بلکه همه از راه تعلیم می‌دانند. این یک تفاوت اصلی میان خدا و غیر خدا. تازه آنهایی هم که از راه تعلیم می‌دانند، به همهٔ غیبها اطلاع پیدا نمی‌کنند.

ـ قرآن اصولا با پدیده‌هایی که در زندگی پیش می‌آید سر و کار دارد و اصلا با «وجود» کاری ندارد و اینکه فرمودید وجودی که هست محال است شر محض باشد، ممکن است خیرش بر شرش بچربد یا خیر محض باشد یا شر و خیرش مساوی باشد، در قرآن با صراحت آمده است: اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ[۳]. بنابراین هر چیزی در عالم بر اساس نیکی و درستی خلق شده است. آنچه که هست، روی خواص اشیاء و از پدیده‌هایی است که از عمل مردم و عمل اشیاء بیرون می‌آید. چون خلقت اصلا برای انسان است و از نظر قرآن موجودات برای تکمیل و هدایت بشر آفریده شده‌اند،

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۲۶.
۲. جن / ۲۶ و ۲۷.
۳. سجده / ۷.

بنابراین انسان بیشتر در معرض آزمایش است و طبق همان مثال آب باران که فرمودید، قرآن می‌فرماید تمام اینها آب خالصند که هرکس به اندازهٔ ظرفیت خودش هست، منتها وقتی که برخوردِ اعمال می‌شود، شرور پیدا می‌شود.

استاد: آن مطلبی که عرض کردیم که از قرآن مسألهٔ خیر کثیر و شر قلیل را می‌توان استفاده کرد، در آیهٔ مربوط به خلقت آدم بود. از آیه این طور فهمیده می‌شود که فرشتگان گفتند تو این را که بیافرینی حتما از وجودش شر و فساد پیدا می‌شود؛ یعنی فرشتگان منها نکردند و نگفتند این را بیافرین منهای شر و فساد، خداوند هم در جواب آنها نگفت: خیر، اینها منشأ شر و فساد نمی‌شوند. نکتهٔ قضیه همین است که به ملائکه نگفت شما اشتباه می‌کنید و انسان منشأ شر و فساد نمی‌شود، بلکه با یک تاکتیک، آنها را به مطلب دیگری آگاه کرد؛ به قول معروف: عیب وی جمله بگفتی، هنرش نیز ببین. پس اینجا خداوند قبول کرد که یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ[1]، اما در کنار این جنبه، آن جنبه را هم نشان داد. آیا غیر از این است که می‌خواهد نشان دهد که این یک تابلویی است که در آن اگر آن هست، این هم هست، ولی اگر این جهت را ببینید، دیگر آن جهت را فراموش می‌کنید؟

۱. بقره / ۳۰.

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
الّذین یؤمنون بالغیب...	بقره	۳	۱۱
و اذ قال ربّک للملائکة...	بقره	۳۰	۲۹۵، ۲۹۶، ۳۱۳
و علّم آدم الاسماء...	بقره	۳۱	۲۹۶
قالوا سبحانک لاعلم...	بقره	۳۲	۲۹۶
قال... الم اقل لکم انّی...	بقره	۳۳	۲۹۷
و اذ قلنا للملائکة...	بقره	۳۴	۲۹۷
و منهم امّیّون لا یعلمون...	بقره	۷۸	۱۱۹
و... فاینما تولّوا فثمّ...	بقره	۱۱۵	۱۷، ۲۲، ۴۸
و لنبلونّکم بشیءٍ من...	بقره	۱۵۵	۳۰۲، ۳۸۳
الّذین اذا اصابتهم...	بقره	۱۵۵-۱۵۷	۲۹۹
الّذین اذا اصابتهم...	بقره	۱۵۶	۲۶۰، ۲۸۳، ۲۹۲
کتب... عسی أن تکرهوا...	بقره	۲۱۶	۳۰۰
من... و الله یقبض...	بقره	۲۴۵	۲۷۶
فهزموهم... و لولا...	بقره	۲۵۱	۲۳۷
الله لا اله الّا هو الحیّ...	بقره	۲۵۵	۱۴۶، ۳۰۱
الم... یحیی و یمیت...	بقره	۲۵۸	۲۹۲
الله لا اله الّا هو الحیّ...	آل‌عمران	۲	۱۴۶
شهد الله انّه لا اله...	آل‌عمران	۱۸	۱۹۲
افغیر دین الله یبغون...	آل‌عمران	۸۳	۳۰، ۵۱

و اخذهم الرّبوا و قد...	نساء	۱۶۱	۱۲۰
لو لا... و اکلهم السّحت...	مائده	۶۳	۱۲۰
الحمد لله الّذی خلق...	انعام	۱	۲۹۲
و هو الله فی السّموات...	انعام	۳	۲۲، ۴۸
و عنده مفاتح الغیب...	انعام	۵۹	۳۱۱
بدیع... و هو بکل شیءٍ...	انعام	۱۰۱	۱۹۷
قل انّ صلاتی و...	انعام	۱۶۲	۱۳۱، ۱۳۲
قال... خلقتنی من نار...	اعراف	۱۲	۳۰۸
قال انظرنی الی یوم...	اعراف	۱۴	۳۰۳
یا... انّه یریٰکم هو...	اعراف	۲۷	۳۱۰
و اذ اخذ ربّک من بنی...	اعراف	۱۷۲	۲۹، ۳۰، ۴۶
و ما تکون فی شأن...	یونس	۶۱	۳۰۱
اذ... انّی رأیت احد...	یوسف	۴	۱۴۰
و... انّی اریٰنی اعصر...	یوسف	۳۶	۱۴۱
یا... قضی الامر الّذی...	یوسف	۴۱	۱۴۱
و... انّی اریٰ سبع...	یوسف	۴۳	۱۴۰
و للّه یسجد من فی السموات...	رعد	۱۵	۳۰
قل... قل الله خالق...	رعد	۱۶	۱۴۷
انزل من السّماء ماء...	رعد	۱۷	۲۹۳-۲۹۵
الّذین آمنوا و تطمئنّ...	رعد	۲۸	۵۱
و قال الشّیطان لمّا...	ابراهیم	۲۲	۳۰۴
قال... بما اغویتنی...	حجر	۳۹	۳۰۳
الّا عبادک منهم المخلصین.	حجر	۴۰	۳۰۳
و للّه یسجد ما فی السموات...	نحل	۴۹	۳۰
و اوحیٰ ربّک الی النّحل...	نحل	۶۸	۱۱۶
انّما سلطانه علی الّذین...	نحل	۱۰۰	۳۰۳
و قضیٰ ربّک الّا تعبدوا...	اسراء	۲۳	۳۱
قل لو کان معه الهةً...	اسراء	۴۲	۲۰۹
سبحانه و تعالی عمّا یقولون...	اسراء	۴۳	۲۰۹
و... و ما جعلنا الرّؤیا...	اسراء	۶۰	۱۴۱
و استفزز من استطعت...	اسراء	۶۴	۳۰۴
و... کان من الجنّ...	کهف	۵۰	۳۰۹
فوجدا عبداً من عبادنا...	کهف	۶۵	۱۳۱

خالدین فیها لایبغون...	کهف	۱۰۸	۵۱، ۲۸۱، ۲۸۹
و... فانّه یعلم السّرّ...	طه	۷	۳۰۱
قال فمن ربّکما یا موسی.	طه	۴۹	۹۵
قال ربّنا الّذی اعطی...	طه	۵۰	۴۶، ۴۷، ۸۱، ۹۲، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۹
لو کان فیهما الهة...	انبیاء	۲۲	۲۰۹
کلّ... و نبلوکم بالشّرّ...	انبیاء	۳۵	۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۰
هذان خصمان اختصموا...	حج	۱۹	۴۶
و لقد خلقنا الانسان...	مؤمنون	۱۲-۱۴	۲۳۱
ثمّ خلقنا النطفة علقةً...	مؤمنون	۱۴	۱۴۹
ما... اذاً لذهب کلّ...	مؤمنون	۹۱	۲۰۹
الله نور السّموات و الارض...	نور	۳۵	۱۲۶، ۱۲۷
الّذی خلقنی فهو یهدین.	شعراء	۷۸	۸۲، ۹۵، ۹۶
وتری الجبال تحسبها...	نمل	۸۸	۴۷، ۵۲، ۹۲، ۹۷
یعلمون ظاهراً من...	روم	۷	۱۶
و من آیاته أن خلق...	روم	۲۱	۱۹۰
فاقم وجهک للدّین حنیفاً...	روم	۳۰	۲۹
الّذی احسن کلّ شیءٍ...	سجده	۷	۳۱۲
سبحان ربّک ربّ العزّة...	صافات	۱۸۰	۱۷
الله یتوفّی الانفس حین...	زمر	۴۲	۲۷۶
فقضیٰهنّ... و اوحی فی...	فصلت	۱۲	۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۵
و من آیاته اللیل و...	فصلت	۳۷	۱۹۰
سنریهم آیاتنا فی الافاق...	فصلت	۵۳	۱۹۲
فاطر... لیس کمثله شیء...	شورا	۱۱	۱۷، ۴۸، ۱۹۱
لقد صدق الله رسوله...	فتح	۲۷	۱۴۱
و انّه هو اضحک و ابکی.	نجم	۴۳	۲۹۲
و انّه هو امات و احیا.	نجم	۴۴	۲۹۲
یسئله... کلّ یومٍ هو...	رحمن	۲۹	۱۵۲
هل جزاء الاحسان...	رحمن	۶۰	۱۱۸
سبّح لله ما فی السّموات...	حدید	۱	۳۰، ۵۱
هو الأوّل و الآخر...	حدید	۳	۱۶، ۴۷
هو... و هو معکم أینما...	حدید	۴	۱۶

یسبّح له ما فی السّموات...	حشر	۲۴	۳۰
الّذی خلق الموت و الحیوة...	ملک	۲	۲۹۲، ۲۹۸
عالم... فلایظهر علی...	جن	۲۶	۳۱۲
الّا من ارتضی من رسولٍ...	جن	۲۷	۳۱۲
لا اقسم بیوم القیمة.	قیامت	۱	۱۲۰
و لا اقسم بالنّفس اللّوّامة.	قیامت	۲	۱۲۰
انّا هدیناه السّبیل امّا...	دهر	۳	۳۰۶
فالمدبّرات امراً.	نازعات	۵	۲۳۱
سبّح اسم ربّک الاعلی...	اعلی	۱-۳	۸۱، ۹۵
سبّح اسم ربّک الاعلی...	اعلی	۱-۵	۴۱
و الّذی قدّر فهدیٰ.	اعلی	۳	۴۲
افلا ینظرون الی الابل...	غاشیه	۱۷	۴۴، ۴۸، ۹۲
و الی السّماء کیف رفعت.	غاشیه	۱۸	۴۴، ۹۲
و هدیناه النجدین.	بلد	۱۰	۳۰۶
و نفس و ما سوّیها.	شمس	۷	۱۱۹
فالهمها فجورها و تقویها.	شمس	۸	۱۱۹، ۳۰۷
اقرأ باسم ربّک الّذی...	علق	۱-۵	۸۲، ۹۶
قل اعوذ بربّ النّاس...	ناس	۱-۶	۳۱۱

□

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
اوّل الدین معرفته.	امام علی علیه‌السلام	۱۱
سبحان الله.	—	۱۷
سبحان ربّی العظیم..	—	۱۷، ۳۹
سبحان ربّی الاعلی...	—	۱۷، ۳۹
الله اکبر.	—	۱۷
سبحان ربّک ربّ العزه...	—	۱۷
مع کل شیء لا بمقارنة...	امام علی علیه‌السلام	۲۴
لیس فی الاشیاء بوالج...	امام علی علیه‌السلام	۲۴
الله اکبر من ان یوصف.	—	۳۷
... بله، عوام هم مقصرند...	امام صادق علیه‌السلام	۱۱۹، ۱۲۰
من اخلص لله اربعین...	رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله	۱۳۱، ۱۳۲
کمیل! مردم بر سه قسم...	امام علی علیه‌السلام	۱۳۲
یا قدیم الاحسان...	—	۱۴۸
یا من دل علی ذاته...	—	۱۹۲
بک عرفتک و انت...	—	۱۹۳
ایکون لغیرک من...	امام حسین علیه‌السلام	۱۹۳
کما تنامون تموتون...	رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله	۲۷۴
ان الله اذا احب...	—	۲۸۳
یملاء الارض قسطا...	—	۲۸۷
قرآن نگفت لیبلوکم...	—	۲۹۸
ان للقلب اذنین.	—	۳۰۷
سجود لا یرکعون و...	امام علی علیه‌السلام	۳۰۹
... و انّما هو تعلم من...	امام علی علیه‌السلام	۳۱۱، ۳۱۲

□

فهرست اشعار عربی

مصرع اوّل اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
الفکر حرکة الی المبادی	حاج ملاهادی سبزواری	۱	۱۲۵
امانی ان تحصل تکن غایة المنی	—	۱	۲۸۱
حکم المنیة فی البریة جار	ابوالحسن تهامی	۱	۲۸۲

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اوّل اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
اجرام که ساکنان این ایوانند	خیام	۲	۲۵۲
اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست	—	۲	۲۷۵
از جمادی مردم و نامی شدم	مولوی	۳	۲۷۴
از جهان دو بانگ می‌آید به ضد	مولوی	۲	۳۰۶
ای چرخ فلک خرابی از کینهٔ توست	خیام	۲	۲۵۲
بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد	حافظ	۱	۲۸۲
بنی آدم اعضای یکدیگرند	سعدی	—	۸۴، ۸۵
تا گوهر جان در صدف تن پیوست	بابا افضل	۲	۲۷۵
جزءها را رویها سوی کل است	مولوی	۳	۵۰
زهی نادان که او خورشید تابان	محمود شبستری	۱	۱۹۳
سودا چنین خوش است که یکجا کند کسی	—	—	۱۸۸

شتر در خواب بیند پنبه‌دانه	ـ	ـ	۱۳۵
شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست	حاج‌ملاهادی سبزواری	۶	۳۰
طبایع جز کشش کاری ندارند	ـ	۱	۱۰۲
عیب وی جمله بگفتی، هنرش نیز بگوی	ـ	ـ	۳۱۳
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای	ـ	۱	۲۹۴
گر عرض دهد سپهر اعلا	خواجه‌نصیرالدین طوسی	۲	۲۷۵
گواه عاشق صادق در آستین باشد	ـ	ـ	۱۹۰
ما هم از مستان این می بوده‌ایم	مولوی	۲	۳۰۸
مسلمان گر بدانستی که بت چیست	ـ	۱	۳۱
همچو میل کودکان با مادران	مولوی	۱	۳۹
یکی قطره باران ز ابری چکید	سعدی	ـ	۲۷۵

□

فهرست اسامی اشخاص

آدم علیه‌السلام: ۲۹، ۳۰، ۴۵، ۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۹۵-۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۱۳

آنسلم (سنت): ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹

ابراهیم علیه‌السلام: ۸۲، ۹۵، ۱۳۱

ابن سیرین (ابوبکر محمد): ۱۳۶، ۱۳۷

ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله): ۹۸، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۸۰، ۱۸۲-۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۸

ابن عباس (عبدالله): ۳۱

اخگر: ۲۵۳

ارسطو: ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۰-۱۸۳، ۱۹۱، ۲۱۵، ۲۱۶

اسپینوزا (باروخ بندیکت): ۲۰۳

افلاطون: ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۱۳۱

انباذقلس (امپدکل): ۲۱۳

انکسیمندروس: ۲۱۳

اینشتین (آلبرت): ۲۲، ۳۴-۳۷، ۳۹، ۴۳، ۸۹، ۱۲۷، ۱۶۸

باباافضل (افضل‌الدین محمد کاشانی): ۲۷۴، ۲۷۵

بازرگان (مهدی): ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۴، ۱۶۳

بسربن ارطاة: ۱۲۱

بودا (گوتمه سیدارته): ۴۳، ۴۸

بهزاد (محمود): ۲۳۲، ۲۳۶

بهمنی (محمدعلی): ۲۵۳

پسر ابوالحسن تهامی: ۲۸۲

پسر قابوس بن وشمگیر: ۱۳۴

تهامی (ابوالحسن): ۲۸۲

جعفر بن محمد، امام صادق علیه السلام: ۱۱۹، ۱۲۰
جیمز (ویلیام): ۳۲، ۳۳
حافظ (خواجه شمس‌الدین محمد): ۳۰، ۲۸۲
حسین بن علی، سیدالشهدا علیه السلام: ۱۹۳
حوّا: ۳۰، ۴۵، ۴۶
خامه‌ای (انور): ۲۳۹
خواهرزادهٔ قابوس بن وشمگیر: ۱۳۴
خیام نیشابوری (عمر بن ابراهیم): ۱۹۸، ۲۵۲، ۲۷۲
داروین (چارلز رابرت): ۷۰، ۱۰۴، ۲۰۸، ۲۱۲-۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۶-۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۳-۲۴۶
داود علیه السلام: ۳۸
دختر شیخ انصاری: ۳۰۵
دکارت (رنه): ۷۹، ۹۷، ۱۹۳، ۲۰۰-۲۰۲
ذیمقراطیس (دموکریت): ۱۵۰، ۱۵۱
راسل (برتراند آرتور ویلیام): ۲۸۴
رنان (ارنست): ۳۴
روزبه (رضا): ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵-۱۷۷
سبزواری (حاج ملاهادی): ۳۰، ۱۲۵
سحابی (یدالله): ۱۲۸، ۲۴۵
سعدی شیرازی (مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله): ۵۶، ۶۸، ۸۴، ۲۶۳، ۲۷۵
سقراط: ۱۲۴
سلطان محمود غزنوی: ۱۳۴
سید مرتضی علم‌الهدی (ابوالقاسم علی بن حسین موسوی): ۴۶
شبستری (شیخ سعدالدین محمود بن عبدالکریم): ۱۹۳
شبلی شمیل: ۲۱۳
شریعتی (علی): ۳۴
شوپنهاور (آرتور): ۳۸
شهرستانی (ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم عبدالکریم): ۳۰۲
شیخ انصاری: ۳۰۵
شیطان: ۱۴۹، ۲۵۳، ۳۰۲-۳۱۱
صدرالدین شیرازی (محمد بن ابراهیم قوامی معروف به ملاصدرا، صدرالمتألهین و مرحوم آخوند): ۴۷، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۴-۲۰۷، ۲۱۳
طنطاوی (شیخ جوهری): ۴۷
طوسی (خواجه نصیرالدین): ۱۴۶، ۱۸۵، ۲۷۴
عبد صالح، خضر علیه السلام: ۱۳۱
عبیدالله بن عباس بن علی: ۱۲۱
علی بن ابی‌طالب، امیرالمؤمنین علیه السلام: ۱۱، ۲۴، ۱۲۱، ۱۳۲، ۲۸۰، ۲۹۹، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲
غزالی طوسی (ابوحامد محمد بن محمد): ۱۲۲
فارابی (ابونصر محمدبن محمد بن طرخان): ۱۴۶
فخر رازی (ابوعبدالله محمد بن عمر): ۹۲، ۹۴
فرزندان عبیدالله بن عباس: ۱۲۱

فرعون: ۴۶، ۱۴۰
فروید (زیگموند): ۳۱، ۳۲
فروغی (محمدعلی): ۱۰۲، ۱۹۹، ۲۰۰
فرید وجدی: ۳۴
قائنی (مهدی): ۳۲
قابوس بن وشمگیر: ۱۳۴
کارل (الکسیس): ۳۴، ۸۰، ۱۲۷
کاره (پوان): ۱۲۹، ۱۳۰
کانت (امانوئل): ۲۰۳
کمیل بن زیاد نخعی: ۱۳۲
کوری (ژولیو): ۱۳۰
گاگارین (یوری): ۲۲
گالیله: ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷
لاژوین: ۱۳۰
لامارک (ژان باتیست دومون): ۹۸، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰-۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶-۲۴۸
لاوازیه (آنتوان لوران دو): ۱۶۱-۱۶۵
لایب نیتس (گوتفرید ویلهلم): ۱۹۳، ۲۰۳
مالتوس (توماس روبرت): ۲۳۳، ۲۳۷
مجلسی (علامه محمدباقر): ۱۳۶
مجلسی (ملا محمدتقی): ۱۳۶
محمدبن عبدالله، رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله: ۸۲، ۱۳۱، ۱۴۱، ۲۷۴، ۳۱۲
معاویه بن ابی‌سفیان: ۱۲۱، ۳۰۸
ملاعبدالله: ۲۱۵
مترلینگ (موریس): ۲۲
موریسن (کریسین): ۸۰، ۱۱۴، ۱۹۱
موسی بن عمران علیه‌السلام: ۴۶، ۸۱، ۹۵، ۱۳۱
مولوی بلخی (جلال‌الدین محمد): ۳۹، ۵۰، ۱۳۴، ۲۷۴، ۳۰۶، ۳۰۸
ناپلئون بناپارت: ۲۸۱
نظامی عروضی سمرقندی (ابوالحسن نظام‌الدین احمد بن عمر): ۱۳۴
نیوتن (سر اسحاق): ۱۰۱، ۱۰۲
والری (کن): ۱۳۰
هادامار (ژاک): ۱۲۸، ۱۲۹
هارون علیه‌السلام: ۴۶، ۸۱
همسر استاد: ۱۳۸-۱۴۰
همسر شیخ انصاری: ۳۰۵
همسر عبیدالله بن عباس: ۱۲۱
یعقوب علیه‌السلام: ۱۴۰
یوسف علیه‌السلام: ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۷۹
یونگ (کارل گوستاو): ۳۱، ۳۲

□

فهرست اسامی
کتب، مقالات، نشریات

آشنایی با قرآن: ۱۲۰، ۱۲۷

اسرار خلقت: ۲۵۳

اسفار اربعه: ۱۷۶، ۲۱۳

اشارات و تنبیهات: ۱۲۶، ۱۹۲، ۲۰۱

اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۸۶، ۱۷۴، ۱۸۶، ۲۰۵

اعلام الوری: ۲۸۷

الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم: ۴۷

انجیل: ۳۶، ۳۸، ۳۰۲، ۳۰۳

انسان موجود ناشناخته: ۸۰، ۱۲۷

بحارالانوار: ۱۳۶، ۲۷۴، ۲۸۳، ۳۰۷

بحثی دربارهٔ مرجعیت: ۱۲۰

بنیاد انواع: ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۰

تفسیر امام فخر: ۹۶

تورات: ۳۶، ۳۸، ۲۱۳، ۲۳۶

چهار مقاله: ۱۳۴

حاشیهٔ ملاعبدالله: ۲۱۵

خلاصهٔ فلسفی نظریهٔ اینشتین: ۱۲۷، ۱۷۴

دانشنامهٔ علایی: ۱۲۶، ۱۲۹

دایرةالمعارف (فرید وجدی): ۳۴

دنیایی که من می‌بینم: ۳۴

ده گفتار: ۱۲۰

دین و روان: ۳۲، ۳۳

ذرهٔ بی‌انتها: ۷۴

راز آفرینش انسان: ۸۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷

راه طی شده: ۵۸، ۶۴، ۶۶، ۷۳، ۷۴، ۱۶۳

سیر حکمت در اروپا: ۱۰۲، ۱۹۹، ۲۰۴

شفا: ۱۲۶، ۲۱۳

شگفتیهای عالم حیوانات: ۸۰

عدل الهی: ۲۵۸

فرضیه‌های تکامل: ۲۳۹

فلسفة النشوء و الارتقاء: ۲۱۳، ۲۱۴

قرآن کریم: ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۷، ۲۹، ۳۰، ۴۱، ۴۴-۴۸، ۵۱، ۵۲، ۶۱، ۸۰، ۸۱، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸-۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۷-۱۴۹، ۱۵۲، ۱۸۹-۱۹۲، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۶۱، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۲،

۲۸۹، ۲۹۱-۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰-۳۰۳، ۳۰۶،
۳۰۸-۳۱۳
قرآن و مسأله‌ای از حیات (مقاله): ۱۴۸
کافی: ۲۸۳
کتاب انورخامه‌ای: ۲۳۹
کتاب دکتر محمود بهزاد: ۲۳۶
کتاب مقدس: ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۶
گلستان: ۶۸
مثنوی معنوی: ۱۳۴
مجموعه آثار استاد مطهری: ۱۴۸
مزامیر: ۳۸
مقالات فلسفی: ۱۴۸
مکتب تشیع (نشریه): ۱۴۸
ملل و نحل: ۳۰۲
نهج‌البلاغه: ۱۱، ۱۳۲، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲
نیایش: ۳۴

□